



UNIVERSITÀ DI PISA

DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ E FORME DEL SAPERE

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN FILOSOFIA E FORME DEL SAPERE

Tesi di laurea

Essere e relazione.  
Alcuni aspetti del pensiero di Gabriel Marcel

RELATORE

Prof. Adriano Fabris

CANDIDATO

Giovanni Bini

ANNO ACCADEMICO 2015-2016

*“Infatti, la persona umana, che di natura sua ha assolutamente bisogno d’una vita sociale, è e deve essere principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali. Poiché la vita sociale non è qualcosa di esterno all’uomo, l’uomo cresce in tutte le sue capacità e può rispondere alla sua vocazione attraverso i rapporti con gli altri, la reciprocità dei servizi e il dialogo con i fratelli.”*

*(Gaudium et Spes, n. 25)*

Un sentito ringraziamento al professor Adriano Fabris per la disponibilità e sensibilità con cui ha seguito questo mio lavoro. Essendo giunto alla fine del mio percorso universitario, desidero ringraziare i miei genitori, che mi hanno dato la possibilità di raggiungere il traguardo della laurea, rispettando le mie scelte e incoraggiandomi in questi anni di studio. Voglio ricordare, poi, tutto il resto della mia famiglia: i miei fratelli, le mie cugine, i miei cugini, gli zii e le zie. Un pensiero va anche agli amici e alle amiche con cui ho condiviso avventure memorabili: gli amici e le amiche della GMG di Rio de Janeiro, i compagni e le compagne del liceo, gli amici di infanzia e tutti quelli che ho conosciuto in questi anni universitari.

Con questo elaborato, per me, si conclude un capitolo della mia vita e se ne apre un altro. Indipendentemente da cosa verrà scritto in questo nuovo capitolo, c’è una cosa importante da tenere presente: non smettere mai di “puntare in alto”.

## Indice

Introduzione	p. 3
Capitolo primo	
La relazione dell'uomo con se stesso	
<i>L'uomo come "fascio di funzioni" e gli aspetti negativi della tecnica</i>	p. 18
<i>L'"esigenza del trascendente" e la "riflessione ricuperatrice"</i>	p. 24
<i>L'io e il corpo: sensazione, Essere e Avere, problema e mistero</i>	p. 31
Capitolo secondo	
La relazione dell'uomo con gli altri	
<i>L'intersoggettività come presenza e partecipazione</i>	p. 45
<i>L'altro come Tu: fedeltà, amore, speranza</i>	p. 54
Capitolo terzo	
La relazione dell'uomo con Dio e la libertà umana	
<i>La relazione con Dio paradigma di ogni relazione umana</i>	p. 73
<i>Libertà di esistere, ovvero libertà di relazione</i>	p. 85
Conclusioni	p. 98
Bibliografia	p. 107

## Introduzione

Quando parliamo di Gabriel Marcel, parliamo di un personaggio poliedrico, indipendente, difficilmente collocabile in una precisa corrente filosofica. Il suo pensiero, incentrato sulla ricerca del giusto rapporto tra esistenza ed essere, tra essere e corpo, tra “Io” e “Tu”, sembra dire tutto e il contrario di tutto. Un pensiero che considera la corporeità, come condizione indispensabile dell’esistenza e di ogni tipo di relazione, e nello stesso tempo un pensiero che si apre al “mistero”, al fatto che siamo e non siamo il nostro corpo, che quest’ultimo in realtà non ci appartiene completamente. Marcel ci trasporta in una dimensione “opaca” e, a partire proprio da un tale stato di incomprensione nei confronti del nostro “essere corpo”, ci invita ad impegnarci nel “mistero dell’essere”, riconoscendo che determinate esperienze umane pongono le loro fondamenta in qualcosa che ci investe dall’interno e che va oltre ogni possibile controllo dell’“avere” (la condizione di exteriorità e di oggettivazione). Si tratta di una filosofia concreta che lascia entrare l’ambito della trascendenza nelle situazioni della vita, una riflessione che porta ogni uomo a rivalutare il rapporto che egli ha con se stesso e con gli altri, e che lo conduce anche a farsi delle domande sulla sua relazione

con Dio.

Gabriel Marcel nasce a Parigi il 7 dicembre 1889. Figlio di Herny Marcel, uomo colto, ambasciatore a Stoccolma, direttore delle Belle Arti, amministratore della Biblioteca Nazionale e dei Musei Nazionali, vive, fin dall'infanzia, in un ambiente di alto livello culturale. All'età di quattro anni rimane orfano della madre, fatto che inciderà molto sulla sua formazione, portandolo ad affrontare spesso, in futuro, la tematica della "morte della persona amata". Il padre gli trasmette l'interesse per il teatro e la musica: Gabriel Marcel, infatti, oltre ad essere filosofo, sarà anche drammaturgo e critico teatrale e musicale e scriverà su alcune delle principali riviste francesi. Le sue opere drammatiche e le sue melodie sono parte integrante del suo pensiero particolarmente concreto. Marcel frequenta il liceo Carnot di Parigi e, dopo aver deciso di non intraprendere la carriera di drammaturgo e musicista, studia alla Sorbona dove segue i corsi di Léon Brunschvicg (il cui idealismo influenzerà il primo *Journal métaphysique*). Nel 1909 consegue il diploma di studi superiori con una tesi su *Le idee metafisiche di Coleridge nei loro rapporti con la filosofia di Schelling*. Nel 1910 ottiene l'*Agrégation* in filosofia alla Scuola Normale Superiore di Parigi e a periodi intermittenti insegna nei Licei di Vendôme (1911-1912), di Parigi (1915-1918), di Sens (1919-1922), dedicandosi contemporaneamente alla critica teatrale, al teatro e alla saggistica filosofica. Nel 1919 Marcel si sposa con

Jacqueline Boegner e dopo qualche tempo i due adotteranno un bambino. La donna, sfortunatamente, morirà nel 1947. Dal 1926 svolge un'importante attività editoriale, curando presso l'editore Plon una collana di narratori stranieri di nome *Feux Croisés*. Nel 1927 viene pubblicata la prima edizione del *Journal métaphysique* e da questo periodo Marcel comincia ad avvicinarsi alla religione cristiano cattolica (egli era stato educato alla religione protestante). Il 5 marzo 1929 si converte al cattolicesimo e alcuni giorni dopo viene battezzato. Durante gli anni Trenta il pensiero di Marcel raggiunge la piena maturità: nel 1935 pubblica *Être et avoir*, nel 1940 pubblica l'opera *Du refus à l'invocation*, che raccoglie diverse conferenze e dibattiti filosofici tenuti tra il 1935 e il 1940. Nel 1945 pubblica *Homo viator*. Nel periodo compreso tra il 1949 e il 1971 Marcel ottiene molti riconoscimenti e la sua attività cresce sempre più. Nel 1949 riceve il Gran Premio della Letteratura all'*Académie Française*. Tiene le famose *Gifford Lectures* all'università di Aberdeen in Scozia, pubblicate poi nel 1951 con il titolo di *Le Mystère de l'Être*. Nello stesso anno pubblica *Les hommes contre l'humain* e nel 1955 *L'homme problématique*. Tiene poi conferenze in America del sud, in Canada e in Giappone. Nel 1958 riceve il Gran Premio Nazionale delle Lettere. Dal 1961 al 1966 tiene diverse conferenze negli Stati Uniti e nel 1968 partecipa al Congresso Internazionale di Filosofia a Vienna. Muore l'8 ottobre 1973 a Parigi.

Marcel matura il suo pensiero filosofico nel periodo tra le due guerre mondiali, tempo in cui si fanno sempre più presenti le domande sulla condizione e sulle sorti dell'uomo, vista l'affermazione in Europa delle ideologie e dei totalitarismi e il progressivo rifiuto di Dio a favore di un soggettivismo esasperato. In quegli anni, in Francia, i temi della filosofia dell'esistenza esposti da Kierkegaard, da Heidegger e da Jaspers vengono affrontati dalla tradizione spiritualistica, che aveva trovato la sua più recente teorizzazione in Bergson, ma che trae le sue origini da Cartesio e dalla sua opposizione tra esperienza interiore e realtà esterna. Lo spiritualismo esistenzialistico di Marcel, al contrario, si discosta dal pensiero cartesiano per seguire il filone che arriva a Bergson partendo da Pascal e passando per Maine de Biran. Come è già stato detto è stato importante l'influsso esercitato dall'idealismo critico di Léon Brunschvicg durante gli studi alla Sorbona. Negli stessi anni in cui frequenta Marcel sono presenti, nell'università parigina, anche cattolici illustri, già orientati verso un recupero della spiritualità e della metafisica cristiana e, come Marcel, tutti allievi di Bergson: Charles Peguy, Étienne Gilson, Jacques Maritain. Oltre a Kierkegaard e ad Heidegger, Marcel entra a contatto con la fenomenologia husserliana e scheleriana e con il pensiero di Karl Barth, di Nietzsche e di Schelling. Grazie a suo padre e ai costanti viaggi all'estero conosce anche il pensiero anglo-americano di Bradley e di Royce. Nel condurre la sua polemica anti-positivistica e

anti-soggettivistica Marcel ha modo di confrontarsi più volte con il pensiero esistenzialistico di Sartre, alla cui tesi de “l’uomo non è altro ciò che si fa”<sup>1</sup> oppone una filosofia della partecipazione che definisce l’uomo come essere essenzialmente intersoggettivo. Tale questione offrirà spunti interessanti alla riflessione novecentesca.

Sebbene la sua formazione filosofica si fondi prevalentemente sull’esistenzialismo e sullo spiritualismo del primo Novecento, Marcel non si è mai definito né esistenzialista, né spiritualista. L’unica definizione che egli accetta per il suo pensiero è quella di “neosocratismo”: “Con questo spirito, opponendomi a quanti hanno cercato artificiosamente di includermi nel cosiddetto esistenzialismo, ho dichiarato che il termine di neosocraticismo mi pareva convenire molto meglio alla ricerca talora brancolante che ho condotto dal tempo in cui ho cominciato a pensare da solo”<sup>2</sup>. Tale denominazione rimanda al metodo autentico che ogni filosofo è chiamato ad adottare, ovvero quello di avanzare sulla via della conoscenza ponendosi sempre domande, di essere continuamente in cammino, un “homo viator”. Come il Socrate dei primi dialoghi, Marcel affronta il suo non-sapere, definito “mistero”, e da lì si impegna nell’arrivare ad una conclusione razionale, consapevole del fatto che la soluzione alla quale giungerà non sarà quella

---

<sup>1</sup> J. P. Sartre, *L’esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano, 2014, p. 29.

<sup>2</sup> G. Marcel, *L’uomo problematico*, Borla, Torino, 1964, p. 58.



definitiva e che “il primo dovere del filosofo è riconoscere chiaramente i limiti del proprio sapere”<sup>3</sup>. Ne deriva, perciò, un impegno a rendere più umana la vita quotidiana, a valutare criticamente la realtà in cui viviamo e, in seguito, operare un’efficace saldatura tra il mondo della tecnica e quello della spiritualità, evitando che il primo soggioghi il secondo fino ad annullarlo.

Un altro aspetto comune a Socrate e Marcel è il procedere nel ragionamento non sistematicamente, ma risolvendo gradualmente le questioni che emergono da un punto di partenza certo. Non a caso il filosofo francese sceglie come stile espressivo la forma diaristica per mantenere una certa intimità durante le sue meditazioni e per cercare un contatto con la parte trascendente dell’essere, partecipando di essa ed evitando che la sua filosofia concreta resti vittima delle procedure di oggettivazione. Come dice Marcel stesso: “La mia esigenza fondamentale [...] era un tipo di ricerca che, man mano che andava avanti e si chiariva, doveva restare pur sempre una ricerca, ben lontana dal tramutarsi in un insieme di proposizioni che possono essere definite una volta per tutte e riconosciute come vere, a prescindere dall’itinerario lungo il quale lo spirito s’era mobilitato per elaborarle. Così non è assolutamente un caso che il mio pensiero per molto tempo si sia

---

<sup>3</sup> G. Marcel, *L’uomo contro l’umano*, Volpe, Roma, 1963, p. 92.

espresso sotto la forma di ‘diario’<sup>4</sup>.

Nella *Prefazione a Il mistero dell'essere*, Marcel scrive di voler porre la sua opera non solo “sotto il segno di Socrate”, ma anche sotto quello di Platone<sup>5</sup>. Come abbiamo detto, a Socrate appartiene il modo di viaggiare interrogandosi, ma il punto di partenza del viaggio, la meraviglia, è elemento platonico. Meraviglia che nasce dal vivere l'incontro con l'essere, stupore che diventa stimolo per muoverci lungo un percorso di riscoperta di noi stessi, attraverso l'approccio concreto con gli altri, e che ci indirizza verso quelle che Marcel definisce le “esperienze umane di trascendenza” che sono l'amore, la speranza e la fedeltà. Quest'emozione iniziale spiega anche il duplice registro della filosofia marceliana, fatto di espressioni oscure che s'accompagnano a un tono rassicurante e sereno. Si tratta della cosiddetta “strategia dei doppi e dei binomi”<sup>6</sup> che gioca molto sul contrapporre e raddoppiare le tematiche che il filosofo francese via via affronta: essere a avere, problema e mistero, ombra e luce. Raddoppiare, in realtà, non vuol dire necessariamente cercare una soluzione nella quale far prevalere uno dei due termini, ma significa “riprendere in altro modo, ripetere altrimenti”<sup>7</sup>.

È la spinta ad intraprendere una riflessione “seconda” rispetto ad un

---

<sup>4</sup> G. Marcel, *La dignità umana e le sue radici esistenziali*, Studium, Roma, 2012, p. 35.

<sup>5</sup> G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, Borla, Roma, 1987, p. 6.

<sup>6</sup> I. Poma, *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2008, p. 129.

<sup>7</sup> Ibidem.

pensiero primo, astratto e chiuso in se stesso. La riflessione illumina le nostre inquietudini e i nostri dati dell'esperienza fino a farci comprendere che la nostra vita è composta anche da alcune contraddizioni; è possibile trovare tra di esse dei punti di contatto solo cambiando il nostro sguardo sulla realtà, prendendo coscienza di noi stessi e lasciando spazio alla dimensione della trascendenza, la quale ci fa capire che la nostra identità si arricchisce e scopre il senso di sé quanto più diventa consapevole della sua intrinseca alterità. La riflessione "seconda", dunque, anche come occasione per ripensare la relazione con se stessi, con gli altri e con Dio.

Questo lavoro ha proprio l'intenzione di ripercorrere la filosofia di Gabriel Marcel facendo particolare attenzione al tema della relazione, la quale, nel primo Novecento come oggi, spesso non è vissuta in maniera autentica. Viviamo, infatti, in un mondo dove la tecnica prende sempre più campo nell'esistenza umana, dove si dà importanza al progresso e al guadagno senza ricercare l'essenziale. È un mondo spersonalizzante e spersonalizzato, che rischia di autodistruggersi: "Il mondo stesso tende da questo punto di vista ad apparire talora come un semplice cantiere di sfruttamento, talora come uno schiavo addomesticato"<sup>8</sup>. L'uomo è continuamente insoddisfatto della vita, poiché troppo alienato in

---

<sup>8</sup> G. Marcel, *Essere e avere*, trad. it. di I. Poma, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1999, p. 160.

esperienze futili ed effimere. Egli pensa di risolvere tutti i suoi problemi da solo, proiettato esclusivamente verso il mondo. Ne deriva una tendenza a concepirsi come unico “faber fortunae suae” e a chiudersi nella propria determinazione, rifiutando ogni tipo di aiuto: “L’uomo, non più come spirito, ma come potenza tecnica, appare ancora in questo caso come unica fonte di ordine o di organizzazione in un mondo che non vale tanto, che non lo ha affatto meritato, che lo ha, secondo ogni apparenza, prodotto per caso, o piuttosto dal quale egli si è allontanato con un atto violento di emancipazione”<sup>9</sup>.

Per evitare che l’uomo scivoli nel totale annullamento di sé, Marcel propone, come abbiamo già accennato, la “riflessione seconda” (o “riflessione recuperatrice”), che dà inizio ad un procedimento metafisico attraverso cui il pensiero si stacca dalle cose di poco valore per recuperare un’intuizione intima del mistero. L’uomo si renderà conto di esistere in quanto incarnato, legato a un corpo, il quale, però, non gli è dato in modo esclusivamente oggettivo. Egli possiede e non possiede il suo corpo. A questo punto entriamo nell’ambito del “mistero ontologico”, da non identificare con il “problema ontologico”. Il problema, infatti, è “qualcosa che s’incontra, che sbarra la strada”<sup>10</sup>, mentre il mistero è “qualcosa in cui mi trovo impegnato”<sup>11</sup>. Il lavoro

---

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ivi, p. 78.

<sup>11</sup> Ibidem.

filosofico consiste nel rendersi consapevoli della realtà del mistero di cui fa parte l'uomo e nella quale si trova da sempre implicato. Nel momento in cui ci stacciamo dalla dimensione dell'avere e dell'oggettività per entrare in quella metaproblematica dell'essere, si trascende l'opposizione di soggetto e oggetto. Andando contro il dualismo cartesiano della "res cogitans" e della "res extensa", il corpo non è più visto come strumento puramente materiale separato dal pensiero, ma come "punto di articolazione fra l'io e il mondo, che permette l'inserzione dell'io nel mondo e del mondo nell'io [...]". La corporeità è l'esperienza, antecedente ogni altra esperienza, della compresenza in me dell'essere e dell'avere"<sup>12</sup>.

Una volta ristabilito il giusto rapporto con il proprio corpo, l'uomo si rende conto di non esistere solo per se stesso e avverte dentro di sé un'esigenza dell'altro. Il suo essere e definirsi nel mondo lo costringe all'apertura, ad instaurare relazioni "in cui identità ed alterazione siano sempre tenute insieme, come i nomi riflessivi dell'unità originaria dell'Io esisto"<sup>13</sup>. In virtù dello "sfuggire a se stesso", l'Io risponde alla chiamata dell'Essere e si dona agli altri; ha la possibilità di lanciarsi verso l'esterno, di concepirsi come intersoggettività e come partecipe di un rapporto in cui l'"Altro" è considerato un "Tu", un rapporto in cui l'Io,

---

<sup>12</sup> I. Poma, *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2008, p. 36.

<sup>13</sup> S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2007, p. 135.

in quanto è in una relazione intima con se stesso, si apre all'altro sperimentando i principi ontologici della fedeltà, della speranza, dell'amore. Tale questione porterà Marcel a scontrarsi fortemente con la posizione dell'esistenzialismo di Sartre, che considera l'altro come una minaccia alla propria integrità, poiché essa consiste fondamentalmente nel bastare a se stesso.

L'esigenza del trascendente conduce, infine, la riflessione marceliana a fare un discorso su Dio. Viene ripreso il tema dell'incarnazione, vista ora come il punto di contatto tra l'uomo e il "Tu assoluto": io metto al centro il mio corpo perché Dio si è incarnato nella persona di Cristo, è in virtù del Suo essersi fatto uomo io credo in Lui. Il corpo è "quel luogo sospeso in cui tutte le esteriorità (immanenza-trascendenza, anima-corpo, legge-fatto, universalità-unicità) si annodano e si compongono in una sorta di unificazione dialettica, che corrisponde più ad una compresenza che ad una riduzione [...]"<sup>14</sup>. Dio si manifesta nel mondo incarnandosi e, in quanto presenza di un "Tu", io non posso possederLo totalmente, ma sono invitato ad avvicinarmi a Lui solo donandomi, rendendomi disponibile ad incontrarLo e a porre fiducia in Lui, come faccio nel rapporto che ho con me stesso e con gli altri. Dunque, la relazione con Dio diventa modello di ogni tipo di relazione: relazione gratuita, libera, eterna ("Amare un essere significa dire 'tu non

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 72.

morrai”)<sup>15</sup>. Il percorso dell’esistenza non si conclude con la morte, esso si rinnova sempre attraverso l’offerta e il dono di sé.

La filosofia di Marcel offre molti spunti di riflessione sulla realtà attuale, è un’occasione per leggere la vita dell’uomo in maniera diversa da come la legge il mondo. L’immergersi nella propria interiorità, in ciò di cui non dispone appieno, permette all’uomo, paradossalmente, di trovare certezze, di riscoprire le proprie origini e di accedere alla dimensione metafisica pur mantenendo il nesso con la vita. Non si può negare il fatto che in Marcel siano presenti concetti relativi al cristianesimo e che il tema del “mistero dell’essere” non trovi un appiglio nella Rivelazione divina. C’è il rischio che sorgano critiche riguardo al modo in cui si svolgono determinati passaggi logico-razionali e si potrebbe considerare questa filosofia riservata alla cerchia dei credenti. Si risponderà con le parole di Marcel: “Dirò, in primo luogo, che ai miei occhi almeno, una filosofia concreta non può non essere calamitata, forse a sua insaputa, da dei dati cristiani. E questo non dovrebbe scandalizzare. Per un cristiano, esiste una conformità essenziale tra il cristianesimo e la natura umana. Da ciò, quanto più profondamente si penetrerà nella natura umana, tanto più ci si collocherà nell’asse delle grandi verità cristiane”<sup>16</sup>. Un filosofo che voglia cercare

---

<sup>15</sup> G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, Borla, Roma, 1987, p. 249.

<sup>16</sup> G. Marcel, *Dal rifiuto all’invocazione. Saggio di filosofia concreta*, Città nuova, Roma, 1976, p. 111.

una risposta alla domanda di senso dell'uomo non può fermarsi al solo dato di fatto, ma può "andare oltre". Non a caso Marcel scrive che "il filosofo che si costringe a pensare solo come filosofo, si pone al di qua dell'esperienza, in una regione infra-umana; ma la filosofia è un'elevazione dell'esperienza, non è una castrazione"<sup>17</sup>. "Andare oltre" significa riconoscere la propria esistenza finita come condizione che rivela la partecipazione intima alla trascendenza, cosicché "Più s'approfondisce l'intimità di sé con sé, più ci si scopre dentro la struttura ontologica della partecipazione: prima nella forma dell'essere partecipati (anche il non-essere è parte di me, anche l'alterità mi appartiene), poi nella forma dell'essere partecipanti (l'incarnazione come forma che individualizza la mia partecipazione al mondo), infine nella forma compiutamente mista dell'essere partecipato-partecipante (nella concrezione ontologica della presenza che soltanto l'amore apprende, fino alle relazioni d'intimità con l'altro essere umano e con Dio)"<sup>18</sup>.

Il primo capitolo di questo lavoro sarà dedicato al tema della relazione dell'uomo con se stesso. Faremo presente il pensiero di Marcel riguardo alla realtà in cui vive l'uomo, una realtà dove predominano le tecniche e i falsi valori e a causa della quale l'essere umano è esposto all'individualismo e alla tristezza interiore. Vedremo, poi, l'importanza

---

<sup>17</sup> Ivi, pp. 111-112.

<sup>18</sup> S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2007, p. 338.



che ha la “riflessione recuperatrice” nel riscoprire l’“esigenza del trascendente” e per prendere coscienza del fatto che l’essere umano è, prima di tutto, il suo corpo. Da qui ci muoveremo verso un discorso sulla percezione del proprio corpo e sulla non coincidenza completa dell’uomo con il suo essere, quindi affermeremo l’esistenza della dimensione del “mistero ontologico”, una dimensione che va al di là dei meccanismi dell’“avere” e del possesso e che si contrappone alla dimensione del problematico.

Nel secondo capitolo parleremo della relazione dell’uomo con gli altri. Osserveremo che, per Marcel, una relazione intersoggettiva autentica è una relazione in cui l’altro è visto come un “Tu” e non come un “lui”, l’altro è una presenza grazie alla quale l’Io ha la possibilità di conoscersi nel profondo e di vivere le esperienze dell’amore, della speranza e della fedeltà attraverso il dono di sé.

Il terzo capitolo affronterà la tematica della relazione dell’uomo con Dio e della libertà umana. L’incontro con Dio si basa su un libero atto di fede da parte dell’uomo. Decidendo di credere nell’esperienza metafisica, l’uomo può percepire Dio come una presenza concreta, in virtù dell’incarnazione di Dio nella persona di Cristo, e può concepire la relazione con Lui come paradigma di ogni relazione umana: l’amore dell’uomo verso il prossimo deriva dall’amore di Dio verso l’uomo. Nell’ultima parte del lavoro si dirà che l’atto di fede in Dio e, in senso

più ampio, tutto il percorso di riscoperta dell'essere da parte dell'Io derivano dalla libertà dell'uomo, da intendersi come libertà di aprirsi alle relazioni, come libertà di esistere con e per gli altri.

## Capitolo primo

### La relazione dell'uomo con se stesso

#### *L'uomo come "fascio di funzioni" e gli aspetti negativi della tecnica*

Ognuno di noi, almeno una volta, si sarà chiesto: "Chi sono io? Che senso ha la mia vita?". Non siamo i primi a rendercene conto, sia chiaro. È certo, però, che l'uomo, di fronte alla domanda di senso, si trova sempre in un'impasse, interdetto, sia nel caso in cui non abbia raggiunto gli obiettivi che si era prefissato, sia nel caso in cui abbia ottenuto tutto ciò che desiderava. Egli si chiede se abbia fatto le scelte giuste, se avrebbe potuto fare di più in determinate situazioni, che cosa debba ancora aspettarsi dalla vita. Nella prospettiva marceliana quest'incertezza, che ogni tanto si presenta in noi, è tanto spiazzante quanto incoraggiante, perché ci tiene attaccati all'esistenza, alle esperienze concrete di tutti i giorni, ci spinge a fare memoria del nostro passato, a vivere il presente in maniera attiva, senza lasciare niente al caso, e a sperare nel futuro. Lo scopo della ricerca del senso di noi stessi non è tanto il trovare risposte certe e definitive, ma avere la consapevolezza che, nel momento in cui ci poniamo di fronte al mistero

del “chi sono io?”, ci affermiamo come individui originali, umani, in grado di stringere relazioni con gli altri e con la possibilità di affrontare la vita con uno sguardo rivolto al trascendente.

Marcel, però, fa notare che nel mondo contemporaneo l’uomo difficilmente si pone la domanda di senso, raramente si ritaglia un momento per meditare sulla sua esistenza, perdendo così i punti di riferimento. Perché? I motivi, secondo Marcel, sono da ricercare nel modo in cui è strutturata la società contemporanea: una società in cui la tecnologia e i prodotti della scienza, per quanto possano essere utili e indispensabili, schiacciano la concretezza ontologica e inducono a considerare tutto in base al “produrre”. Il marxismo e i regimi totalitari sorti nel corso del Novecento hanno contribuito a rendere la società umana “una specie di autentico formicaio [...]”. In alcuni settori della vita, oggi, si applica l’automazione non solo a determinate tecniche, ma anche a ciò che un tempo si chiamava la vita interiore, ragion per cui quest’ultima tende a esteriorizzarsi al massimo”<sup>19</sup>. Marcel non condanna a priori la tecnica, non a caso scrive che “ogni tecnica è, in sé, buona in quanto essa manifesta e incarna una certa autentica potenza dell’intelletto e, anche, in quanto introduce un principio di intellegibilità nel disordine apparente delle cose”<sup>20</sup>. La tecnica resta un valido

---

<sup>19</sup> G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, Borla, Roma, 1987, p. 28.

<sup>20</sup> G. Marcel, *L’uomo contro l’umano*, Volpe, Roma, 1963, p. 51.

strumento per l'uomo finché essa non arriva a dominarlo e finché non si discosta dalla conoscenza speculativa di quello. Dal momento in cui l'uomo mette al primo posto le tecniche e tutto ciò che da queste trae origine (il lavoro, la ricchezza, l'ambizione) egli si costruisce una sorta di idolo, nel quale ripone aspettative e speranze. In questo modo, purtroppo, l'uomo perde la coscienza di sé, cioè la coscienza delle regole trascendenti che gli permetterebbero di valutare il proprio comportamento e le proprie intenzioni, e si riduce a perseguire felicità effimera. Alla luce di tali considerazioni Marcel riflette sul fatto che ci troviamo in un "mondo in frantumi"<sup>21</sup>, in lotta con se stesso, che "nella misura in cui [...] ha raggiunto un tipo di unità e di totalità ben diverso da quella di un tempo, ha contratto il terribile potere di autodistruggersi"<sup>22</sup>. L'uomo appare a se stesso e agli altri come un "fascio di funzioni"<sup>23</sup>, ovvero come un insieme di azioni attraverso le quali è condotta la sua vita organica e sociale. Simile a una macchina, il valore di un uomo si considera in base al suo rendimento, a quanto riesce a distinguersi e ad essere considerato dagli altri. L'uomo è abbandonato alla tecnica in quanto dominato da essa, sempre meno capace di mettere

---

<sup>21</sup> G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, cit., p. 26.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> G. Marcel, *Posizioni e approcci concreti al mistero ontologico*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, Minerva italica, Bergamo, 1972, p. 69.

in risalto le proprie qualità, di “dominare la propria maestria”<sup>24</sup>. Ogni aspetto della vita è visto nella logica della funzione; perfino il tempo libero viene organizzato in modo tale che possa portare benefici allo sviluppo tecnologico e alla produzione; la morte, infine, segna la fine del nostro utilizzo, il momento della rottamazione: “quanto alla morte, essa appare, da un angolo visuale oggettivo e funzionale, come messa fuori d’uso, come caduta nell’inutilizzabile, come residuo puro”<sup>25</sup>.

In questo contesto l’uomo sprofonda nella totale tristezza, diventa sempre più estraneo a se stesso e alla propria essenza, completamente alienato nello svolgere i suoi compiti, fino a mettere in dubbio il suo stesso essere e la sua unicità. In un mondo chiuso e generalizzante, organizzato dalla tecnica, viene annullata la pienezza di vita: l’uomo non ha più voglia di stupirsi, e “si atrofizzano di conseguenza quelle che bisognerebbe forse chiamare le forze di meraviglia”<sup>26</sup>. Ogni avvenimento carico di mistero che spezza il corso dell’esistenza (una nascita, un amore, una morte) viene ridotto ad un misero meccanismo di causa-effetto e inserito nella categoria del “tutto naturale”. L’essere umano è avvilito interiormente, chiuso nella sua specializzazione. Come scrive Marcel, egli è “in frantumi, come un orologio rotto. La molla non funziona più; in apparenza nulla è cambiato, tutto è a posto. Ma se si

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 96.

<sup>25</sup> Ivi, p. 72.

<sup>26</sup> Ivi, p. 74.

porta l'orologio all'orecchio, non si ode più nulla"<sup>27</sup>. All'interno di questa concezione materialistica della società, l'uomo si limita a sopravvivere a se stesso, soccombendo alla fatica e al dolore. Egli cerca di reagire a questa situazione o rassegnandosi passivamente ad una mera esistenza, o affrontando le avversioni in maniera titanica e attribuendo il tutto al volere del destino immutabile. Entrambi gli atteggiamenti denotano un orgoglio di fondo che porta l'essere umano alla chiusura in se stesso: "l'orgoglio consiste nel trovare la propria forza unicamente in sé, l'orgoglio toglie a colui che lo prova una certa comunione con gli esseri, e nello stesso tempo tende a spezzarla, gioca come principio di distruzione"<sup>28</sup>. L'uomo è indotto a diffidare degli altri e si consola nella speranza, o meglio, nel desiderio di poter risolvere tutto da solo. Un conto, infatti, è lo sperare, un conto è il desiderare: il desiderio implica il possesso di qualcosa e smuove l'ottimismo, il quale è alla base del progresso tecnico. La speranza, invece, è "indirizzata verso ciò che non dipende da noi"<sup>29</sup> ed è stimolata non dall'orgoglio, ma dall'umiltà. Questo "accartocciarsi su se stessi" fa sprofondare nella noia, nel "taedium", che sfocia nella disperazione una volta invase stabilmente tutte le parti dell'esistenza. Nella più completa indisponibilità verso gli

---

<sup>27</sup> G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, cit., p. 25.

<sup>28</sup> G. Marcel, *Posizioni e approcci concreti al mistero ontologico*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, cit., p. 98.

<sup>29</sup> Ibidem.

altri, ognuno si scopre “incapace di rispondere ai richiami della vita”<sup>30</sup>. “quanto più un individuo è preoccupato di sé, quasi impegnato in se stesso, tanto meno riesce a vivere, e va avanti in modo povero e misero”<sup>31</sup>. Siamo alle porte del nichilismo, del rifiuto totale della vita e della fiducia negli altri. Il concetto nietzschiano della volontà di potenza, intesa come “indistinta entità metafisica”, contribuisce all’affermazione dell’individualismo: la vita vale per se stessa e che trova in sé la sua giustificazione. La dimensione trascendente è ridotta alla facoltà dell’uomo di affrontare un mondo “senza inizio e senza fine”<sup>32</sup>. Si tratta di una metafisica del rifiuto che implica la perdita di ogni riferimento al divino: l’uomo non si riconosce più come creatura relazionale a immagine di Dio e, affermando il primato del nulla, si ripiega nella sua disperazione e rinchiude in questa sorta di prigione anche gli altri<sup>33</sup>.

Per evitare un punto di non ritorno, è necessario un cambiamento di rotta, un nuovo approccio per ritrovare la consapevolezza del nostro essere, e ciò sarà possibile se la nostra riflessione sarà incentrata sulla riscoperta dell’esigenza ontologica, intesa come esigenza del trascendente a contatto con la vita.

---

<sup>30</sup> G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, cit., p. 153.

<sup>31</sup> Ivi, p. 152.

<sup>32</sup> Ivi, p. 28.

<sup>33</sup> Vedi G. Marcel, *L’uomo problematico*, Borla, Torino, 1964, p. 39.



*L'“esigenza del trascendente” e la “riflessione recuperatrice”*

La verità su noi stessi non può essere ridotta al contenuto delle attività tecniche; la verità consiste di altri elementi che devono essere illuminati con i giusti strumenti. Marcel sostiene la necessità di recuperare quella che egli stesso definisce “esigenza del trascendente”<sup>34</sup>. Cosa si deve intendere, però, con il termine “trascendenza”? Trascendere non vuol dire semplicemente andare oltre i limiti spazio-temporali; tale azione non è solo un “superamento orizzontale”. In merito alla trascendenza Marcel scrive: “Innanzitutto penso che essa debba essere considerata in rapporto alla vita, nella sua concretezza vissuta, piuttosto che definita nell’ambito rarefatto del pensiero puro”<sup>35</sup>. La trascendenza può essere compresa solo se la si pone a contatto con la vita, dimensione tutt’altro che trascendente. Si tratta di dare uno sguardo alla nostra realtà, così come si presenta, e ricercare in essa quegli indizi che rimandino all’ambito metafisico-spirituale. Questo è il metodo d’indagine da seguire, il quale “risale sempre [...] dalla vita al pensiero e ridiscende dal pensiero alla vita, per tentare di chiarire, benché il chiarire la vita sia [...] impresa tanto disperata quanto quella di chiudersi nei confini del pensiero puro”<sup>36</sup>. Lo stretto legame tra metafisica e vita appena

---

<sup>34</sup> G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, cit., p. 41.

<sup>35</sup> Ivi, p. 43.

<sup>36</sup> Ibidem.

affermato può destare stupore e sollevare obiezioni: si potrebbe, infatti, sostenere che questo nesso renda la metafisica un concetto astratto rispetto alla vita, o che, al contrario, privi la metafisica della sua trascendentalità. Riguardo alla prima obiezione Marcel afferma che la metafisica appare alla vita, inizialmente, come insoddisfazione interiore. L'uomo, come abbiamo già detto, ha perso l'entusiasmo di vivere: pur avendo tutto ciò di cui ha bisogno è scontento. Tale insoddisfazione è, comunque, legata al vissuto umano, all'esperienza del reale e funge da trampolino di lancio per una trasformazione interiore, per un "superamento verticale" volto alla ricerca del nostro essere autentico. Marcel, poi, sottolinea il fatto che una delle caratteristiche dell'esperienza umana è proprio quella della trascendenza. Perciò non è necessario andare oltre l'esperienza per arrivare alla metafisica: "C'è da domandarsi a questo punto se non sia in giuoco una qualche confusa rappresentazione dell'esperienza, ogni qual volta si parla di ciò che è 'al di là dell'esperienza', (il kantismo preso alla lettera), e di ciò che è 'al di fuori' dell'esperienza [...] non solo 'trascendente' non significa 'trascendente l'esperienza', ma al contrario ci deve poter essere 'un'esperienza del trascendente' in quanto tale"<sup>37</sup>. L'esigenza del trascendente invita l'uomo a "sostituire un certo tipo di esperienza ad

---

<sup>37</sup> Ivi, pp. 47-48.

altri tipi”<sup>38</sup> per ritrovare la bellezza di vivere e per abbandonare il suo egoismo. L’esempio che riporta Marcel è illuminante: “Pensiamo, per esempio, alla trasformazione interiore che può verificarsi nell’ambito di una relazione personale, nel caso per esempio di un marito che abbia cominciato col considerare la propria moglie solo in rapporto a se stesso, per le gioie sessuali ch’ella gli offre o semplicemente per i servizi che sbriga per lui come domestica non pagata. Supponiamo ch’egli giunga a scoprire che questa donna ha una sua realtà, un suo valore, e che quindi sia portato lentamente a trattarla come creatura autonoma: potrebbe darsi che egli diventi finalmente capace di sacrificare a lei un gusto, o un progetto, che prima gli potevano sembrare di un’importanza incondizionata”<sup>39</sup>. Marcel sottolinea che questa nuova prospettiva dell’uomo, più che un “pensiero”, rappresenta “un atteggiamento generale dell’essere, considerato nella sua totalità, atteggiamento che si manifesta in atti concreti”<sup>40</sup>. L’esperienza “decisiva”, dunque, è qualcosa che si riferisce strettamente all’esistenza e che, aprendosi alla trascendenza e ad un’alterità, mira alla conoscenza di ciò che si trova oltre il mondo visibile e, di conseguenza, anche al di là dell’essere umano. Il concetto marceliano di esperienza è in forte contrasto quello del pensiero moderno (in particolare quello sensualista e quello

---

<sup>38</sup> Ivi, p. 49.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 49-50.

<sup>40</sup> Ivi, p. 50.

idealista), che riduce ogni dato di fatto a stato di coscienza, a un'esperienza interiore e puramente soggettiva<sup>41</sup>.

L'esigenza di trascendenza permette di instaurare un vero discorso sulla metafisica, abbandonando la "riflessione di primo grado", la quale si concentra solo sui dati oggettivabili della realtà, per dedicarsi alla cosiddetta "riflessione di secondo grado", o "riflessione recuperatrice", l'unica che permetterà all'uomo di intraprendere il giusto itinerario finalizzato alla riscoperta di se stesso. L'esigenza del trascendente implica la riflessione seconda, fino ad identificarsi con essa. È un meditare nella profondità della coscienza umana, ma nello stesso tempo è un andare oltre l'io perché, come sostiene Marcel (rifacendosi a Husserl), "la coscienza è essenzialmente coscienza di qualcos'altro da sé. Ciò che chiamiamo 'coscienza di sé' è un atto derivato, la cui essenza è incerta, poiché è difficile stabilire che cosa realmente si debba intendere per 'sé'. Io non posso conoscermi, o semplicemente compiere lo sforzo di conoscermi, senza oltrepassare questo stesso 'io' che pretendo di conoscere e questo superamento è una caratteristica della coscienza [...]"<sup>42</sup>. La riflessione seconda nasce nel momento in cui, nella vita dell'uomo, si verifica un evento che sconvolge i suoi progetti provocando una "rottura"<sup>43</sup> nella catena delle sue abitudini. La

---

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Ivi, p. 53.

<sup>43</sup> Ivi, p. 79.

riflessione è definita “seconda” in quanto deriva da un’intuizione dell’essere, che l’uomo non sa di possedere, “un’intuizione che non potrebbe essere, propriamente parlando, per sé, ma che coglie se stessa solo attraverso i modi di esperienza sui quali essa si riflette e che essa illumina mediante questa stessa riflessione”<sup>44</sup>. L’uomo, in sostanza, capisce che può mettere fine al suo male di vivere, che al di là delle sue inquietudini e delle sue incertezze c’è una speranza di felicità e di amore. Si tratta, a questo punto, di dirigere il pensiero verso il recupero di quell’intuizione, di operare una riflessione sulla riflessione, una “riflessione alla seconda potenza”. È il momento di smettere di subire ogni evento della vita, di uscire dal proprio individualismo, è necessario guardare alle proprie esperienze nel loro aspetto dialettico, partecipando di esse per rimettere insieme i pezzi della nostra persona. Alla riflessione seconda “spetta il compito ingrato ma indispensabile di rifare maglia a maglia il tessuto spirituale imprudentemente lacerato da un pensiero superficiale e ignorante, non soltanto incapace di discernere le implicazioni universali della vita, ma anche e soprattutto irriducibilmente nemico del sacro sotto qualsiasi forma”<sup>45</sup>. Così si comprende perché questa riflessione sia chiamata anche “ricuperatrice”: “mentre il primo tipo di riflessione, quella primaria, o di primo grado, tende a scindere

---

<sup>44</sup> G. Marcel, *Essere e avere*, trad. it. di I. Poma, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1999, p. 97.

<sup>45</sup> G. Marcel, *Homo viator*, Borla, Roma, 1967, p. 119.

l'unità di un problema, la riflessione di secondo grado si presenta soprattutto come riflessione recuperatrice, nel senso che tende a ricomporre quell'unità<sup>46</sup>.

Questa nuova riflessione è anche un tempo di raccoglimento nella propria intimità, un tempo di silenzio che ci distacca dal giudizio e da ogni tipo di preoccupazione. Il raccoglimento è il momento favorevole in cui può realizzarsi il recupero dell'intuizione dell'essere: "in seno al raccoglimento prendo posizione (o più esattamente mi metto in condizione di prendere posizione) nei confronti della mia vita, in qualche modo me ne ritiro, ma non come il soggetto puro della conoscenza; in questo ritiro porto con me ciò che io sono e ciò che forse non è la mia vita"<sup>47</sup>. Raccogliersi, però, non vuol dire isolarsi da tutto e da tutti, ma è un andare incontro a noi stessi per esaminare le diverse sfaccettature del nostro Io e comprenderci come "esseri in situazione", ovvero in relazione ad un'esperienza vissuta in prima persona. Paradossalmente "rientrare in sé in fondo significa uscire da sé e, dato che non si tratta di uno sdoppiamento oggettivo dell'io, dobbiamo pensare che si tratti di un atto creativo o di una trasformazione interiore"<sup>48</sup>.

In questa dinamica del movimento verso se stessi e verso l'esterno, l'uomo giunge ad una verità incontrovertibile: egli esiste. Nella

---

<sup>46</sup> G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, cit., p. 84.

<sup>47</sup> G. Marcel, *Posizioni e approcci concreti al mistero ontologico*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, cit., p. 88.

<sup>48</sup> G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, cit., p. 126.

sua fase iniziale la riflessione seconda, rimanendo sul piano fenomenologico, coglie il “certo esistenziale”: “Io parto da me stesso in quanto do giudizi sull’esistenza, e mi chiedo se posso disporre ed organizzare tali ragionamenti secondo un significato preciso. L’esistente che, contestato, renderebbe indispensabili gli altri esistenti, l’esistente la cui esistenza non può essere messa in dubbio, il ‘certo esistenziale’ sono io, in quanto sono sicuro di esistere”<sup>49</sup>. Marcel chiarisce il fatto che il “certo esistenziale”, ovvero l’Io esistente, non deve essere considerato come pura attività pensante, ma, al contrario, c’è un solido legame tra esistenza e “coscienza esclamativa di esistere”<sup>50</sup>, tra ciò che l’Io è concretamente e il suo essere. In conclusione, la prima certezza che l’uomo ha di sé è quella di essere un corpo, “il suo corpo”. Ci avviamo, a questo punto, verso la conoscenza del rapporto che sussiste tra noi e la nostra corporeità e ci renderemo conto che non sarà possibile conoscere la verità in modo esauriente se la nostra riflessione recuperatrice non considererà la dimensione del mistero, quella dimensione che “sembra sbocciare in un aldilà: il quale per definizione non può a rigore essere dato, e neppure dedotto, ma soltanto presentito o anticipato [...]”<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Ivi, p. 88.

<sup>50</sup> Ivi, p. 91.

<sup>51</sup> G. Marcel, *Giornale metafisico*, Abete, Roma, 1966, p. 374.

L'“approccio concreto” di Marcel alla tematica ontologica consiste nel porre come fatto indubitabile la nostra esistenza. Se dubitassimo di essa, niente potrebbe essere affermato come esistente. L'esistenza non è ciò che va dimostrato, ma è il punto di partenza per concepirci come esseri che partecipano del mondo: “se l'esistenza non è all'origine, non ci sarà da nessuna parte”<sup>52</sup>. In particolare, Marcel parla di “indissolubile unità dell'esistenza e dell'esistente”<sup>53</sup>: il soggetto si definisce “io esisto” quanto più fa esperienza del mondo reale. Il filosofo francese vuole stabilire un rapporto tra soggetto (Io) e oggetto (corpo) evitando di cadere in un'ontologia oggettivante, atteggiamento proprio della scienza e delle varie forme di idealismo, che considera gli esistenti come qualcosa di separato da me, che non fa parte della mia intimità. Marcel vuole mettersi a distanza da quei processi di astrazione assoluta che rendono l'io e il mondo un prodotto del pensiero e che non fanno nessun riferimento all'esperienza concreta della vita. Lo scopo non è tanto concepire pienamente l'esistenza, quanto piuttosto ritrovarla e tirarla fuori dai meccanismi di spersonalizzazione: “è partendo dall'esistenza ritrovata che l'oggettivazione potrà essere pensata come esistenza

---

<sup>52</sup> G. Marcel, *Dal rifiuto all'invocazione: saggio di filosofia concreta*, Città nuova, Roma, 1976, p. 41.

<sup>53</sup> G. Marcel, *Esistenza e oggettività*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, cit., p. 31.



perduta”<sup>54</sup>. È necessario, perciò, ritrovare l’“indice esistenziale”<sup>55</sup>, ovvero partire dalla certezza che io esisto in quanto essere incarnato, in quanto essere un corpo. Il soggetto incarnato diventa il centro intorno al quale si presenta la necessità dell’esistenza: “Porre la priorità assoluta del corpo, significa dire che la sua mediazione è necessaria per porre l’attenzione su qualsiasi cosa, dunque per conoscerlo esso stesso”<sup>56</sup>. Riscoprire la relazione con noi stessi significa, dunque, renderci conto che, in quanto corpi esistenti, siamo esseri attivi, dotati di qualità particolari, e che siamo in questo mondo per un motivo ben preciso.

Partendo dal dato dell’incarnazione, l’uomo si concepisce innanzitutto come un essere dotato di sensibilità, in grado di percepire delle sensazioni. La sensazione, generalmente, è interpretata come un messaggio inviato da un individuo e ricevuto da un altro individuo, tradotto poi in linguaggio di coscienza. Marcel si chiede se possa essere accettabile una tale definizione. “Tradurre” significa “sostituire un determinato tipo di dati ad un altro tipo di dati; e inoltre, perché questa traduzione sia possibile, è necessario che i dati siano in qualche misura oggetto per lo spirito”<sup>57</sup>. Il problema, però, è che il “dato iniziale” su cui deve intervenire l’attività di traduzione, non si presenta alla coscienza.

---

<sup>54</sup> Ivi, p. 29 (vedi nota 5).

<sup>55</sup> Ivi, p. 25.

<sup>56</sup> G. Marcel, *Giornale metafisico*, cit., p. 132.

<sup>57</sup> G. Marcel, *Esistenza e oggettività*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, cit., p. 40.

Quando proviamo delle sensazioni, noi non percepiamo che il nostro cervello, in quel determinato momento, sta traducendo un input nervoso in un oggetto di coscienza, ma abbiamo coscienza solo del fatto di provare certe sensazioni, le quali si manifestano attraverso il nostro corpo. Le reazioni fisiologiche dell'organismo che avvertiamo in noi e negli altri ci sono date come sensazioni visibili e percepibili, non come "vibrazioni fisiologiche pure". La sensazione, perciò, è precedente alla traduzione dei messaggi sensoriali, essa è "originaria, cioè, letteralmente, irriducibile"<sup>58</sup> e la sua esistenza traccia il significato di ogni espressione. L'uomo è originariamente, in maniera intrinseca, il suo "fatto di sentire"<sup>59</sup>. In virtù del percepirsi come essere senziente, l'uomo ha la coscienza di affermare che egli "è il suo corpo": "Se io sono il mio corpo, lo sono in quanto io sono un essere che sente; credo si possa precisare dicendo che io sono il mio corpo, quanto più fin dall'inizio fisso la mia attenzione su di esso [...]. Il corpo beneficerebbe dunque di ciò che mi si permetterà chiamare una priorità assoluta"<sup>60</sup>. Il sentimento corporeo, dunque, è concepito come "immediato puro"<sup>61</sup>, cioè non specificabile; questo non vuol dire che esso sia indeterminato, ma significa che lo spirito non può usare nei suoi confronti l'atteggiamento

---

<sup>58</sup> Ivi, p. 41.

<sup>59</sup> Ibidem (nota 18).

<sup>60</sup> G. Marcel, *Giornale metafisico*, cit., p. 131.

<sup>61</sup> G. Marcel, *Esistenza e oggettività*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, cit., p. 42.

problematizzante. Il sentimento corporeo è indefinibile in quanto dato fondamentale, prioritario: “tra cogito e corpo vi è una partecipazione immediata e inspiegabile che deve essere riconosciuta in quanto tale”<sup>62</sup>. Di conseguenza la sensibilità viene ad essere anche partecipazione del soggetto ad un fatto esistenziale, “coscienza esclamativa dell’esistenza”<sup>63</sup>, che mira a cogliere i contenuti più profondi del nostro spirito senza ricondurre tutto ad un atto del pensiero, ma tenendo presente, nello stesso tempo, il nostro essere incarnati. La sensibilità non può essere ridotta alla sola ricettività ed elaborazione di dati esterni al corpo: “la sensazione come traduzione non ha senso: essa è immediata, è alla base di ogni interpretazione e di ogni comunicazione, e non può dunque essere essa stessa una interpretazione o una comunicazione”<sup>64</sup>. La sensazione è in contatto con l’Io, “l’immediato non-mediabile che è la radice stessa dell’esistenza”<sup>65</sup> e che non può essere completamente oggettivabile, poiché, come vedremo, si espone alla dimensione del meta-problematico.

Dopo aver chiarito il concetto di sentimento del corpo, Marcel prosegue la sua riflessione soffermandosi sulla rappresentazione della corporeità. L’uomo si percepisce come “il suo corpo”, ma in che modo

---

<sup>62</sup> F. Riva, *Corpo e metafora in Gabriel Marcel*, Vita e pensiero, Milano, 1985, p. 103.

<sup>63</sup> G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, cit., p. 109.

<sup>64</sup> G. Marcel, *Dal rifiuto all’invocazione: saggio di filosofia concreta*, Città nuova, Roma, 1976, p. 53.

<sup>65</sup> G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, cit., p. 107.

egli deve intendere l'espressione "io sono il mio corpo"? Quale immagine ha della sua corporeità? Spesso l'uomo è indotto a considerare il corpo come strumento di cui servirsi per compiere ogni tipo di azione e per rapportarsi col mondo. Scrive Marcel: "Nella misura in cui io mi considero come se avessi delle comunicazioni con degli oggetti e con delle cose separate da me, è del tutto naturale che il mio corpo mi appaia interposto fra queste cose e me, più precisamente che mi si presenti come lo strumento per eccellenza di cui mi servo per ricevere e per emettere dei messaggi"<sup>66</sup>. Se, però, il corpo è uno strumento, esso sarà strumento di un secondo corpo che, a sua volta, fungerà da strumento di un altro corpo; si finisce così in una regressione all'infinito: "Infatti, uno strumento qualsiasi come abbiamo detto, aumenta il potere di un corpo, ed in questo caso il potere del mio stesso corpo, non si può considerare quest'ultimo uno strumento se non immaginando un secondo corpo, che potremmo chiamare mentale, o astrale, di cui il mio corpo fisico sarebbe appunto uno strumento. Ma finché questo corpo, o mentale o astrale, è posto anche lui come corpo, la questione si sposta oltre e così all'infinito"<sup>67</sup>. Il corpo, a questo punto, viene considerato come un oggetto che ha un rapporto distaccato con l'essere dell'uomo, con la sua interiorità; il corpo viene ad essere un mero organismo esteriore, una

---

<sup>66</sup> G. Marcel, *Esistenza e oggettività*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, cit., p. 45.

<sup>67</sup> G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, cit., p. 99.

proprietà di cui l'uomo si serve per il proprio interesse e di cui può disporre come vuole, “una macchina utile a più scopi a lei esterni”<sup>68</sup>. “Io sono il mio corpo” equivale a dire “Io mi servo del mio corpo”. Trattare il corpo come un possesso conduce, poi, l'uomo a vedere anche gli altri come un qualcosa da “avere”, come individui con cui tessere delle relazioni “a tempo determinato”, che dureranno finché ne potrà trarre benefici. Il desiderio di possedere e di possedersi, col tempo, tende ad alienare l'uomo dal suo corpo, che perde il ruolo di centro dell'esistenza e dell'esperienza di vita: “E il mio corpo è in realtà una cosa particolare, la prima fra tutte, che gode di una priorità assoluta in rapporto alle altre cose. La tirannia che egli esercita su di me dipende quasi del tutto dall'attaccamento che ho per esso. Ma in questa situazione è paradossale il fatto che alla fine sembra proprio che io mi annienti in questo attaccamento, che io mi riassorba in questo corpo al quale aderisco; sembra proprio, e letteralmente, che il mio corpo mi divorì [...]. Io credo che per la loro stessa natura il mio corpo o i miei strumenti in quanto io li considero come posseduti, tendano a sopprimere me che li posseggo”<sup>69</sup>.

Alla questione appena presentatasi del “corpo-oggetto” Marcel propone come soluzione il concetto di “corpo-soggetto”, che crea un

---

<sup>68</sup> Ibidem.

<sup>69</sup> G. Marcel, *Lineamenti di una fenomenologia dell'avere*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, cit., p. 139.

nesso tra il fatto di “avere un corpo” e quello di “essere un corpo”. È vero che non si può non avere il nostro corpo, altrimenti si annullerebbe la materialità del mondo, ma è anche vero che si può “avere” senza “possedere”. Si deve riconoscere che, nonostante la nostra tendenza ad oggettivare il corpo, esso non può essere analizzato in maniera logico-strumentale: “Essere incarnato significa apparire a sé come corpo, come questo corpo qui, senza potersi tuttavia identificare con esso”<sup>70</sup>. Quindi si deve guardare con un’ottica di partecipazione a questa “opacità” del corpo, consapevoli che l’essere e l’avere appartengono a due dimensioni esistenziali diverse che, però, vanno tenute assieme se si vuol stabilire un’ontologia concreta, che comprenda i contenuti dell’esistenza umana senza cadere nella totale astrazione o nella totale oggettivazione dell’essere. Ricondurre noi stessi e il mondo esclusivamente all’ambito del nostro Io non porta a niente, perché l’Io è tale per il fatto di essere incarnato. In quanto corpo, l’Io conosce se stesso attraverso la relazione col mondo, e conosce il mondo per il fatto di essere al mondo. Per l’uomo il mondo esiste nella misura in cui vive con esso una relazione uguale a quella che vive con il suo essere incarnato. Il mondo non è più una rappresentazione dell’Io, il mondo dà una forma all’essere e ciò può avvenire proprio perché l’essere è un corpo: “L’io e il mondo non sono forme rigide che il corpo mette in contatto a cose fatte, ma piuttosto

---

<sup>70</sup> G. Marcel, *Dal rifiuto all’invocazione: saggio di filosofia concreta*, cit., p. 46.

prendono forma in questa correlazione strettissima. Il mondo non è rappresentazione dell'io, eppure esso si rivela attraverso quel principio di individualizzazione che è il corpo e la sua oggettivazione delle esperienze concrete e dei discorsi testimoniali [...]. Ciò vuol dire semplicemente, dal punto di vista antropologico, che non posso che essere io a conoscere il mondo, a intenzionarlo a partire dal dato concreto che io sono (e che si impone al mondo come essere incarnato). Ma, al contempo, l'essere incarnato dell'io si rende possibile proprio per il fatto che il mondo mi dà una forma, cioè mi situa dentro uno spazio che non sono soltanto io. Il corpo è quel nesso che, mettendo in rapporto me con me stesso e il mondo con me, al contempo permette di comprendere che l'io prende parte di un mondo dentro cui si forma (come io)"<sup>71</sup>. La corporeità diventa "zona di frontiera tra l'essere e l'avere"<sup>72</sup>, cosicché "io posso comprendere ogni forma di avere perché la riferisco al mio corpo, cioè all'avere assoluto, all'oggetto primo, di cui, a differenza di ogni altro avere, non posso disporre in quanto, al contempo, io sono il mio corpo, che si pone come condizione indisponibile che mi permette di disporre delle cose esteriori"<sup>73</sup>. L'incarnazione è, a questo punto, il fattore indispensabile di ogni pensiero esistenziale e metafisico.

---

<sup>71</sup> S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2007, pp. 79-80.

<sup>72</sup> G. Marcel, *Essere e avere*, cit., p. 62.

<sup>73</sup> I. Poma, *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2008, p. 37.

La coscienza di sé come essere incarnato, ovvero la coscienza dell'essere, implica il concepirsi come esistente.

Nonostante le conclusioni appena affermate, Marcel, in *Essere e Avere* scrive che, in merito al corpo, “io non posso dire né che sono io, né che non lo sono, né che esso è per me”<sup>74</sup>. Se le cose stanno così, viene spontaneo chiedersi: se io sono e non sono il mio corpo, sono certo di essere? Come faccio ad essere sicuro che io sono? Marcel invita l'uomo a proseguire nella sua riflessione recuperatrice, perché egli non può fermarsi al semplice dato fenomenologico della corporeità. Dire “io sono il mio corpo” è ammettere che ci sono altre relazioni che l'uomo può intraprendere, oltre a quelle con se stesso e col mondo, è scoprire che ci sono altre verità che possono essere concepite solo modificando il modo di approcciarsi all'essere. In che modo? Guardando alla questione dell'essere non come un problema, ma come un mistero. Marcel affronta l'argomento partendo dalla seguente definizione: “Il problema è qualcosa che si incontra, che sbarra la strada. Esso sta interamente davanti a me. Invece il mistero è qualcosa in cui mi trovo impegnato, la cui essenza perciò è di non essere tutto intero davanti a me. È come se in questa sfera la distinzione tra l'*in me* e il *davanti a me* perdesse il suo significato”<sup>75</sup>. Quando si deve risolvere un problema, si devono trovare

---

<sup>74</sup> G. Marcel, *Essere e avere*, cit., p. 7.

<sup>75</sup> Ivi, p. 79.



dei dati incogniti a partire da alcuni dati contenuti nell'enunciato del problema stesso. Durante la ricerca della soluzione, io mi pongo ad una certa distanza dagli elementi della questione per individuarli e analizzarli, senza sentirmi coinvolto in essi; è come se mi escludessi come soggetto dall'operazione di delimitazione e risoluzione dei dati. L'atteggiamento dello scienziato funziona in questo modo, infatti i suoi procedimenti possono essere ripetuti da tutti quelli che si mettono nelle sue stesse condizioni. Il mistero, invece, "è un problema che ribalta sui suoi propri dati, che li invade, superandosi così anche come semplice problema"<sup>76</sup> per il fatto che nel mistero l'uomo è implicato nella sua totalità, è egli in persona parte della questione, perciò non può prendere le distanze da se stesso. Viene così a cadere il muro tra l'*in me* e il *davanti a me*, si va oltre il problematico; di fronte al mistero "non posso realmente pormi al di fuori o di fronte a esso; sono impegnato in tale incontro, dipendo da esso, in qualche maniera gli sono interiore, esso mi avvolge e mi comprende, anche se io non lo comprendo"<sup>77</sup>. Il tema del mistero ontologico è il punto di svolta per comprendere ogni discorso sul soggetto e per porsi la domanda metafisica. L'essere non si fa ridurre né ad una questione da risolvere (problema), né ad un oggetto da possedere (avere). Il problema e l'avere fanno parte della stessa dimensione ma,

---

<sup>76</sup> G. Marcel, *Posizioni e approcci concreti al mistero ontologico*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, cit., p. 81.

<sup>77</sup> Ivi, p. 85.

come abbiamo già detto, non riescono a fornire una risposta alla domanda di senso dell'uomo. L'essere trascende il piano del problematico, l'essere è "mistero meta-problematico, che lega fra loro gli esseri e che tutto comprende. È ciò in cui mi trovo da sempre coinvolto, l'orizzonte ultimo che mi fonda"<sup>78</sup>. Il mistero è la condizione di ogni conoscenza che ci sostiene e ci trascende, esso non è un prodotto di pensiero, perché è sempre legato ai contenuti della realtà. Elevarsi al meta-problematico vuol dire staccarsi dalla separazione tra ciò che sono io e ciò che mi sta intorno, in modo che il pensiero sia consapevole di essere implicato in un corpo sensibile, ma anche nell'affermazione dell'essere, che si afferma nell'uomo e che rende l'uomo ciò che è: "affermare il meta-problematico, significa affermarlo come qualcosa di cui non posso dubitare senza contraddizione. Siamo qui in un piano in cui non è più possibile dissociare l'idea stessa e la certezza, o l'indice di certezza, che la investe. Nella misura in cui questa idea è certezza, è assicurazione di sé, è anche altra cosa e più che un'idea"<sup>79</sup>. La conoscenza diventa conoscenza partecipativa: impegnandomi nel mistero, io conosco il mio essere soggetto reale. La conoscenza è contenuta nell'essere, ma noi non siamo invitati a dimostrare il mistero ontologico, riducendolo a un dato di fatto. Al contrario, siamo invitati ad

---

<sup>78</sup> I. Poma, *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2008, p. 25.

<sup>79</sup> G. Marcel, *Posizioni e approcci concreti al mistero ontologico*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, cit., p. 86.

avvicinarsi ad esso con un approccio concreto, consapevoli del fatto che non possiamo coglierlo completamente: il mistero “è ciò che io non detengo, ciò di cui non dispongo”<sup>80</sup>.

Attraverso la metafisica del mistero l'uomo comprende e vive il nesso tra la sua interiorità ontologica e la sua corporeità, superando l'opposizione cartesiana di soggetto-oggetto tanto criticata da Marcel. Cartesio fa derivare l'Io penso da un processo di astrazione, separando l'ideale dall'esistente. Mettendo in dubbio la sua esistenza e risolvendo la questione con l'affermazione “Cogito ergo sum”, Cartesio separa l'Io dall’“esisto”; l'esistenza, dunque, è ridotta a predicato dell'Io-penso, la quale diventa forma pura a priori. L'Io-penso cartesiano è il soggetto della conoscenza sganciato dalla realtà, disincarnato, e ha la priorità sull'io-esisto (l'essere in rapporto col mio corpo). Da qui la famosa distinzione tra “res cogitans” e “res extensa”: il cogito si afferma come realtà spirituale, mentre il corpo si è posto a distanza ed è considerato come uno strumento di cui servirsi per conoscere la natura. Il concetto di “incarnazione” come partecipazione e luogo di unità tra Io e corpo viene del tutto snaturato, e ciò compromette anche i rapporti con il mondo e con gli altri, perché quando “il pensiero si pone a parte e vive della sua procurata tranquillità, giunge a dubitare dell'esistenza stessa delle

---

<sup>80</sup> G. Marcel, *Essere e avere*, cit., p. 122.

cose”<sup>81</sup>. La svolta marceliana che mette in ombra il dualismo cartesiano risiede nell’impegno, da parte del soggetto, ad affrontare il mistero. “Io abito il mistero, nella forma dell’indissolubilità del mio impegno”<sup>82</sup>. Mentre, per Cartesio, l’Io-penso è il principio irriducibile, antecedente al tutto, e il punto d’inizio da cui parte la conoscenza del mondo, per Marcel esso “non è il punto zero da cui tutto si dipana, è piuttosto il centro intorno a cui tutto si dà”<sup>83</sup>. Non si parla più di separazione tra soggetto e oggetto, ma di nesso “unicizzante” tra l’essere e l’esistenza, cosicché si ha una “unità senza essere uno” che può essere concepita attraverso la partecipazione dell’Io al mistero dell’incarnazione. Il mistero è il nesso tra soggetto e oggetto che mi identifica come “relazione, in quanto sono intimo a me stesso nella complessità della relazione con il mio corpo”<sup>84</sup>.

L’essere umano, dunque, è in stretto rapporto con se stesso, ma può prendere parte del mistero ontologico solo se non coincide totalmente con la propria vita, solo se si concepisce come unità non unificabile. Tutto ciò può sembrare una contraddizione, ma, in realtà, è il punto di partenza per nuove riflessioni. Riconoscendo il meta-problematico, l’uomo si apre non solo alla relazione con se stesso e con

---

<sup>81</sup> F. Riva, *Corpo e metafora in Gabriel Marcel*, cit., p. 151.

<sup>82</sup> S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell’io a partire da Gabriel Marcel*, cit., p. 98.

<sup>83</sup> Ivi, p. 60.

<sup>84</sup> Ivi, p. 104.

il mondo, ma anche alla relazione con gli altri esseri umani. L'uomo come essere essenzialmente intersoggettivo che supera la concezione della vita come "sistema per sé" e prende coscienza di essere più di se stesso, di essere alterità. Per disporre della sua vita, l'uomo deve porsi nella condizione di non poterne disporre, e può farlo se esce dall'autoreferenzialità, se smette di pensare che egli sia immediatamente ciò che è. L'uomo diventa ciò che è con la sua esistenza, ma la sua esistenza è tale anche in virtù nel rapporto con l'Altro, il quale, nella nuova prospettiva ontologica meta-problematica, diventa un "Tu" insieme al quale è possibile sperimentare le esperienze dell'amore, della fedeltà, della speranza. Ecco perché "quando dico 'io esisto' intendo incontestabilmente qualche cosa di più: oscuramente intravedo che io non sono soltanto per me, ma che io mi manifesto [...]; il prefisso *ex*, in *ex-sistere* in quanto traduce uno slancio verso l'esterno, una specie di tendenza centrifuga, è qui della massima importanza. Io esisto, ciò vuol dire che ho in me di che farmi conoscere o riconoscere sia dagli altri, sia da me stesso in quanto io assumo per me stesso un'alterità in prestito [...]"<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> G. Marcel, *Dal rifiuto all'invocazione: saggio di filosofia concreta*, cit., p. 43.

## Capitolo secondo

### La relazione dell'uomo con gli altri

#### *L'intersoggettività come presenza e partecipazione*

Il concetto marceliano del mistero ontologico ci permette di rivolgere lo sguardo verso nuovi “lidi” e di ampliare il nostro discorso sull'uomo come essere relazionale. Fin qui la nostra indagine ci ha dimostrato che l'uomo è capace di spingersi oltre la relazione con se stesso, e ciò gli è possibile grazie all'esigenza, che egli prova interiormente, di ritrovare il suo essere, il senso della sua esistenza. Quest'esigenza ontologica può essere affrontata se il ragionamento dell'uomo pone come punto di riferimento il metaproblematico, che si allarga, poi, verso l'ambito metafisico. È importante ripetere che la riflessione marceliana sull'essere resta comunque una riflessione di tipo esperienziale. Il filosofare metafisico, secondo Marcel, rimane un livello di pensiero elevato, ma, al contempo, non si discosta dall'esperienza e fa comprendere la propria vita nel profondo: “Tuttavia, sottolineando il fatto che si deve filosofare ‘hic et nunc’, per sé e per coloro che possono venire a contatto col nostro pensiero, posso darvi l'impressione di

ignorare che la filosofia è innanzi tutto pensiero ‘sub specie aeterni’. È possibile però cadere qui in una grave confusione, in quanto l’espressione ‘sub specie aeterni’ è ambigua: potrebbe sembrare un invito ad astrarre dall’esperienza, inevitabilmente soggettiva e personale, e a stabilirci in una specie di stratosfera mentale. Ma io mi chiedo se non sia puramente illusoria la pretesa di astrarre dalla mia esperienza, per evadere in una zona più alta; in fin dei conti questa pretesa non è né sperimentale né dimostrabile, a meno che ci si accontenti di restare ancorati ad alcuni elementi astratti della realtà, anzi ad elementi astratti delle condizioni strutturali del conoscere. Ma filosofare ‘sub specie aeterni’ può anche indicare la necessità di comprendere a fondo la mia vita, ben lungi dal volerne far ‘tabula rasa’; e ‘vita’ s’identifica per me con ‘esperienza’”<sup>86</sup>. Dunque non “è possibile concepire l’essere senza l’esistenza”<sup>87</sup>, poiché la domanda di senso dell’uomo, ovvero la necessità di conoscersi per quello che egli è, nasce dalla vita e può trovare la risposta nella vita stessa. La vita diventa principio e fine della riflessione recuperatrice, nonché l’unica strada per arrivare alla metafisica. Le verità metafisiche che l’uomo riesce a conoscere vengono sperimentate nella vita di tutti i giorni, anche se non si identificano del tutto con essa. A partire da quest’ultima asserzione Marcel definisce una nuova

---

<sup>86</sup> G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, Borla, Roma, 1987, pp. 206-207.

<sup>87</sup> Ivi, p. 227.

caratteristica della vita, ovvero quella di spingersi oltre la temporalità. Il filosofo francese, dopo aver detto che la vita si presenta al pensiero “come un qualcosa la cui essenza sta nella possibilità di essere raccontata”<sup>88</sup>, scrive: “Sono così costretto a riconoscere che la mia vita ‘non è’ racchiusa in quella pila di grossi quaderni [...]. Nella misteriosa essenza della vita, vi è un qualcosa che non può in nessun modo essere affidato a degli archivi [...]. Nel momento in cui parlo della mia vita, sono anche impegnato a viverla: la mia vita, cioè, non s’identifica solo con il mio passato”<sup>89</sup>. Ciò vuol dire che la vita, nel momento in cui si lascia coinvolgere dal mistero ontologico, trascende la vita stessa, smette di considerarsi come un susseguirsi di azioni e di eventi e arriva a comprendere il vero senso dell’essere, il quale non può essere circoscritto nei limiti del tempo. In questo modo Marcel va contro la posizione della filosofia esistenzialista del suo tempo, in particolare contro quella di Heidegger, che ritiene impossibile dare un senso all’essere, in quanto non oggettivabile, e che non approfondisce il concetto di “tempo”, sebbene affermi che l’essere si manifesta nel tempo. La novità della filosofia marceliana consiste, quindi, come scrive Bonvegna, nel mantenere il circolo ermeneutico “aperto”: “Il metodo di Marcel è allora certamente quello del circolo ermeneutico, perché la

---

<sup>88</sup> Ivi, p. 145.

<sup>89</sup> Ivi, p. 148 e p. 151.



domanda sull'essere coincide, come in Heidegger, con la domanda sull'uomo; ma si tratta, a ben vedere, di un circolo che potremmo definire 'aperto'"<sup>90</sup>. L'uomo può arrivare a cogliere il senso generale dell'essere, e poiché la sua essenza si estende oltre la temporalità, anche l'essere potrà trascendere il tempo. Se la vita umana non finisce nella temporalità, significa che essa è intersoggettività, ovvero "quella zona dell'esistenza caratterizzata dal 'con' che, lo ripeto, non si può applicare all'oggetto, in quanto tale"<sup>91</sup>.

La "riflessione di secondo grado" permette all'uomo di riconoscere che egli esiste, che egli è presente a se stesso. La dimensione metaproblematica, poi, mette in evidenza il fatto che l'uomo non riesce ad identificarsi del tutto con il suo essere; egli "fa ombra a se stesso"<sup>92</sup>. Quest'opacità esistenziale, però, non è una "strada a fondo chiuso", ma è la condizione per capire che l'uomo non è solo il prodotto delle sue scelte e delle sue azioni. Egli ha la possibilità di realizzarsi e di far luce nella sua vita anche attraverso l'apertura alla presenza dell'altro. L'intersoggettività, dunque, va intesa come incontro con un'altra presenza che ci coinvolge, come un modello di relazione non oggettivabile: "Quando dico che un essere mi è stato dato come presenza

---

<sup>90</sup> G. Bonvegna, *Esperienza metafisica. Il mistero dell'essere di Gabriel Marcel*, EDUCatt, Università Cattolica, Milano, 2011, pp. 42-43.

<sup>91</sup> G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, cit., p. 166.

<sup>92</sup> G. Marcel, *Presenza e immortalità*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, Minerva italica, Bergamo, 1972, p. 173.

o come essere (è poi la stessa cosa, in quanto non è per me un essere se non è una presenza), significa che non posso trattarlo come se fosse semplicemente posto davanti a me; tra lui e me si allaccia una relazione, la quale in un certo senso supera i limiti stessi di coscienza che io posso acquistare di tale rapporto; non è più soltanto davanti a me, è anche in me; o, più esattamente, queste categorie sono superate, non hanno più senso”<sup>93</sup>. L’intersoggettività viene spiegata da Marcel non solo come un dato di fatto, ma come il presupposto con cui l’io entra in rapporto con qualsiasi ente: “Ma la natura del nesso intersoggettivo implica che esso non possa essere un dato per me, perché io sono in certo modo coinvolto nella sua realtà; anzi, questo nesso è la condizione necessaria di qualsiasi dato, in particolare se il termine dato viene preso nella sua accezione più rigorosa. Ammetto che quest’ultima affermazione non possa convincere tutti; dovete però convenire con me che solo quel nesso può far sì che un dato di fatto ‘mi parli’”<sup>94</sup>. Le caratteristiche dell’intersoggettività appena definite ricalcano, a pensarci bene, quelle del mistero ontologico: quest’ultimo, come abbiamo già detto, è qualcosa in cui siamo impegnati, è ciò che abbatte la barriera tra il “davanti a me” e l’“in me”. Se ne deduce che non possiamo parlare di intersoggettività se non a partire dall’interpretare il mistero come presenza. La presenza concreta

---

<sup>93</sup> G. Marcel, *Posizioni e approcci concreti al mistero ontologico*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, cit., p. 104.

<sup>94</sup> G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, cit., p. 209.

del mistero rende possibile la riflessione recuperatrice, e “il raccogliersi riflessivo dell’io scopre l’essere come intersoggettività (il ‘coesse’) nel senso che riconosce l’unità inseparabile di io ed esistenza, colta ora come esperienza del trascendente, e non certo come orizzonte ontico in cui tutto si presenta funzionalizzato”<sup>95</sup>. Il mistero come presenza implica l’intersoggettività come presenza, la quale è definita da Marcel come “qualcosa che si rivela immediatamente e irrecusabilmente in uno sguardo, in un sorriso, in un accento, in una stretta di mano”<sup>96</sup>. Il filosofo francese chiarisce meglio il concetto di “presenza” scrivendo che “nell’ambito dell’incontro vi è una gamma di toni che va dall’incontro più insignificante a quello altamente significativo; più mi avvicino al limite inferiore, cioè all’incontro sostanzialmente insignificante, e più esso può essere considerato un fortuito incrociarsi; sul piano umano è dato dal semplice urtarsi [...]. Basterà tuttavia un qualcosa, un puro niente, oggettivamente parlando, perché questa situazione venga superata, per esempio il tono con cui io pronuncio una frase semplicissima come: ‘Vi chiedo scusa’, o il sorriso che l’accompagna: immediatamente comparirà un raggio di luce che non ha niente a che vedere con quella dell’intelligenza, ma che può illuminare come un lampo l’oscurità, e quindi la solitudine, nella quale procediamo a

---

<sup>95</sup> S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell’io a partire da Gabriel Marcel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2007, p. 187.

<sup>96</sup> G. Marcel, *Posizioni e approcci concreti al mistero ontologico*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, cit., p. 106.

tentoni”<sup>97</sup>. Considerare l’altro come una presenza e non come un oggetto significa, per l’Io, cessare di concentrarsi solo su di sé e disporsi a condividere la propria esperienza. Uscire dal proprio egoismo ed arrivare alla piena coscienza di se stessi: questa è la conseguenza del rendersi aperti verso gli altri; “solo partendo dagli altri possiamo comprendere noi stessi”<sup>98</sup>, anche perché “la coscienza è essenzialmente coscienza di qualcos’altro da sé”<sup>99</sup>, è stare in intimità con il proprio essere e con l’essere dell’altro. Il modo in cui viviamo la relazione con noi stessi, è lo stesso nel quale siamo chiamati a vivere la relazione con gli altri. Nel rapporto d’alterità con me stesso, io concepisco il mio corpo come dato esteriore che si incarna nella mia esistenza. Esso non possiede un “in sé”, tanto che l’unico modo che ha per mostrarsi esistente è quello di essere “in relazione intima con me”, anche se, come abbiamo già detto, io non posso disporre del mio corpo in maniera completa. Tuttavia, Marcel sostiene che questa “quasi exteriorità del corpo non è né per sé, né propriamente per me, ma è ‘con’ me, in modo tale che io non possa non essere ‘con’ lui. Si tratta dunque di trovare nel fondo dell’”in me’ [...] questa struttura ontologicamente identificabile come ‘coesse’”<sup>100</sup>. L’uomo, dunque, conosce se stesso attraverso la relazione d’alterità con

---

<sup>97</sup> G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, cit., p. 131.

<sup>98</sup> Ivi, p. 208.

<sup>99</sup> Ivi, p. 53.

<sup>100</sup> S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell’io a partire da Gabriel Marcel*, cit., pp. 149-150.

il suo corpo, relazione in cui egli riceve il suo corpo, lo accoglie come altro in maniera attiva, senza subirlo. Poi si rende conto che, restando dentro i confini della sua persona, il suo essere non è del tutto appagato. Sente il bisogno di incontrare altre vite, altre storie, di accogliere gli altri nella sua esistenza. La sua capacità di essere in relazione con il suo corpo può mettersi in opera per costruire relazioni nuove con altre persone. Ecco che l'uomo capisce di essere per natura una creatura intersoggettiva. Si deve ammettere, perciò, che "l'intersoggettività è propria dello stesso soggetto, che la soggettività cioè nella sua struttura è sempre inevitabilmente inter-soggettività"<sup>101</sup>.

La metafisica dell'essere diventa, ora, metafisica del "noi siamo"<sup>102</sup> in cui "più l'io ammette di essere uno fra 'altri', uno fra infiniti altri, con i quali è destinato a realizzare degli scambi che spesso non sono nemmeno visibili, e più egli è in grado di recuperare il senso della densità dell'essere"<sup>103</sup>. L'intersoggettività, dopo essere stata definita come capacità di estendersi oltre il tempo del proprio Io e come presenza dell'altro "in noi", adesso acquista una nuova caratteristica: l'intersoggettività come partecipazione. L'uomo, impegnato nel mistero ontologico, riconosce che "prendere coscienza di se stesso" significa non coincidere del tutto con la propria esistenza, ma andare oltre il proprio Io

---

<sup>101</sup> G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, cit., p. 168.

<sup>102</sup> Ivi, p. 208.

<sup>103</sup> Ivi, p. 214.

per accogliere l'altro "chez soi", ovvero "presso di sé", un sé "che può essere, del resto, il sé d'altri, o anche l'altro come sé, cioè a dire un essere che è nelle condizioni di poter dire 'io'"<sup>104</sup>. L'autocoscienza è bandita, l'uomo si sente implicato in una storia quando fa partecipare l'altro a questa sua storia. La partecipazione, allora, come "essere nell'essere dell'altro" è una partecipazione ontologica che coglie il nesso misterioso tra immanenza e trascendenza: l'essere va al di là dell'uomo e comprende l'altro con le sue "opacità". "Presenza, non trasparenza"<sup>105</sup>: non si tratta di eliminare ciò che non si comprende di noi stessi e degli altri, ma si tratta di accogliere queste zone d'ombra dell'essere, che ci illuminano sul fatto che la nostra esistenza è anteriore alla scoperta di noi stessi come esseri viventi<sup>106</sup> e che non siamo solo ciò che progettiamo di essere, ma diventiamo ciò che siamo nella differenza, nella relazione, oltre i limiti dell'autoreferenzialità e della divisione assoluta. All'interno di questa situazione rinnovata l'altro diventerà, agli occhi dell'io, un "Tu" con il quale sperimenterà le esperienze di alterità per eccellenza: l'amore, la speranza e la fedeltà: "Così nella disponibilità l'io esisto non si contenta più semplicemente di riconoscersi attraversato da altri [...] ma anche di essere amato da altri – essendo chiamato in quest'intimità

---

<sup>104</sup> G. Marcel, *Dal rifiuto all'invocazione: saggio di filosofia concreta*, Città nuova, Roma, 1976, p. 55.

<sup>105</sup> S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel*, cit., p. 233.

<sup>106</sup> Vedi G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, cit., p. 162.

ad una pienezza che rigenera il cammino e trasforma l'esistenza in personalissima 'esperienza vivente' [...]”<sup>107</sup>. L'essere sarà presenza dell'amore, inteso come decentramento da sé, “luogo della fedeltà”<sup>108</sup> in cui la presenza dell'altro è come prolungata, resa eterna, speranza in qualcosa che non dipende da noi.

*L'altro come Tu: fedeltà, amore, speranza*

La concezione marceliana dell'intersoggettività delinea un nuovo modo di intendere il rapporto tra essere e esistenza: è vero che “per nessun motivo si può concepire l'essere senza l'esistenza”<sup>109</sup>, ma quest'ultima “non può essere un mezzo o un insieme di mezzi: essa implica e nello stesso tempo supera tutto ciò cui si pretende di ridurla; non solo, ma più il margine che la separa dall'essere tende a scomparire, più cioè ‘io sono’, e più la mia esistenza acquista un carattere di *inclusività*”<sup>110</sup>. Impostare la ricerca del senso della vita ponendo al centro la nostra persona non porta risposte soddisfacenti, perché “il mio *essere* è

---

<sup>107</sup> S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel*, cit., p. 222.

<sup>108</sup> G. Marcel, *Essere e avere*, trad. it. di I. Poma, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1999, p. 35.

<sup>109</sup> G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, cit., p. 227.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

qualcosa di più del *mio* essere”<sup>111</sup>. Ciò che mi spinge a ricercare un dialogo con l’altro, a condividere con lui le mie esperienze, a vederlo come un “Tu”, “non è un semplice desiderio o una vaga aspirazione, ma piuttosto una spinta interiore che sorge dal profondo e che può essere interpretata come un appello”<sup>112</sup>. L’uomo si sente chiamato ad intraprendere il cammino lungo la via dell’intersoggettività e lungo questo percorso ha la possibilità di giungere ad un certo compimento dell’essere, che non significa tanto “perfezione”, quanto “pienezza” attraverso la relazione con gli altri<sup>113</sup>, una pienezza che parla il linguaggio dell’amore e che si spinge oltre i limiti umani: “Amare qualcuno significa dire: ‘Tu non morrai’”<sup>114</sup>.

La metafisica del “noi siamo” di Marcel, come abbiamo accennato in precedenza, va ad opporsi radicalmente alle filosofie idealistiche e esistenzialistiche del suo tempo. In particolare Marcel si confronta più volte con il pensiero di Jean-Paul Sartre, che promuove un tipo di esistenzialismo incentrato esclusivamente sulla capacità dell’uomo di realizzarsi da solo, senza l’aiuto di nessun altro. Il suo esistenzialismo è da intendersi come un “umanismo”. Scrive così Sartre: “l’uomo è costantemente fuori di se stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l’uomo e, d’altra parte, solo perseguendo fini

---

<sup>111</sup> Ivi, p. 230.

<sup>112</sup> Ibidem.

<sup>113</sup> Ivi, p. 239.

<sup>114</sup> Ivi, p. 320.



trascendenti, egli può esistere; l'uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore, al centro di questo superamento. Non c'è altro universo che un universo umano, l'universo della soggettività umana. Questa connessione fra la trascendenza come costitutiva dell'uomo, - non nel senso che si dà alla parola quando si dice che Dio è trascendente, ma nel senso dell'oltrepassamento, - e la soggettività, - nel senso che l'uomo non è chiuso in se stesso, ma sempre presente in un universo umano, - è quello che noi chiamiamo umanismo esistenzialista. Umanismo, perché noi ricordiamo all'uomo che non c'è altro legislatore che lui e che proprio nell'abbandono egli deciderà di se stesso; e perché noi mostriamo che, non nel rivolgersi verso se stesso, ma sempre cercando fuori di sé uno scopo, - che è quella liberazione, quell'attuazione particolare, - l'uomo si realizzerà precisamente come umano"<sup>115</sup>. Tutto ciò con cui l'uomo entra in rapporto serve a quest'ultimo per affermarsi nel mondo: la presenza, per Sartre, presuppone una distanza sia tra l'uomo e l'altro, sia tra l'uomo e se stesso, poiché il suo essere è diviso in due parti: l'essere "in-sé" (l'essere in quanto tale) e l'essere "per-sé" (la coscienza d'essere, una sorta di degradazione dell'essere che non può coincidere con l'essere "in-sé"). Il momento iniziale attraverso il quale si instaura il rapporto con l'altro è quello dello sguardo, esperienza che

---

<sup>115</sup> J. P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano, 2014, pp. 85-86.

Marcel condivide; quest'ultimo, però, respinge tutto ciò che segue la teoria sartriana dello sguardo. Sartre, infatti, afferma che lo sguardo mi fa concepire l'altro inizialmente come un oggetto, poi come un oggetto in relazione ad altri oggetti, infine come soggetto che mi guarda. Nel momento, però, in cui l'altro è riconosciuto come "vicino a me", nello stesso tempo quello è visto come una minaccia per la mia persona e per il mio universo in cui posso completare i miei progetti. Essere visti da altri vuol dire, a questo punto, essere conosciuti per come siamo, con i propri pregi e difetti, vuol dire essere smascherati di fronte agli altri, essere limitati. L'uomo si sente sotto il giogo della libertà degli altri, avverte di non poter manifestare appieno il suo essere e le sue capacità. L'unico modo che egli ha a disposizione per vincere questa "lotta" è quello di opporsi allo sguardo dell'altro e affermare la propria libertà limitando quella altrui. "Il sentimento di vergogna che scaturisce dall'essere visto, induce ad una reazione d'orgoglio, che coincide, nella prospettiva sartriana, all'affermazione della mia libertà di fronte all'altro oggettivato. La mia libertà si scontra con l'altrui libertà nel segno della negazione e della limitazione reciproca: la natura dei rapporti tra l'io e l'altro si palesa come intrinsecamente conflittuale"<sup>116</sup>. Da questi pensieri nasce la famigerata massima sartriana, citata da Marcel in un suo scritto,

---

<sup>116</sup> L. Aloï, *Ontologia e dramma. Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre a confronto*, AlboVersorio, Milano, 2014, p. 40.

“L’Inferno sono gli altri”<sup>117</sup>, che va a stravolgere il vero senso dell’incontro con l’altro e il concetto di amore. Per Sartre l’idea iniziale che l’uomo ha di istituire una comunione con gli altri, sciolta da ogni tipo di legame possessivo, si rivela, poi, essere un progetto impossibile da realizzare. La relazione amorosa diventa, alla fine, il tentativo di affermare il proprio Io e la pretesa di essere amato dall’altro in modo assoluto ed esclusivo. L’amore, per Sartre, è essenzialmente un’esperienza individualistica e conflittuale; “amare” è come dire “farsi amare”: “Ciascuno vuole che l’altro l’ami, senza rendersi conto che amare è voler essere amato e che volendo che l’altro l’ami vuole solamente che l’altro voglia che l’ami [...]. Io esigo che l’altro mi ami e do tutte le mie forze per realizzare il mio progetto: ma se l’altro mi ama, mi delude per questo suo stesso amore: io esigevo da lui di fondare il mio essere come oggetto privilegiato mantenendosi come pura soggettività di fronte a me; e, poiché mi ama, mi sente come soggetto e si sprofonda nella sua oggettività di fronte alla mia soggettività. Il problema del mio essere-per-altri rimane quindi senza soluzione, gli amanti rimangono ciascuno per sé in una soggettività totale niente interviene a liberarli del loro dovere di farsi esistere ciascuno per sé; niente toglie loro la contingenza e li salva dalla felicità”<sup>118</sup>.

---

<sup>117</sup> Vedi G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, cit., p. 209.

<sup>118</sup> J. P. Sartre, *L’essere e il nulla*, in L. Aloï, *Ontologia e dramma. Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre a confronto*, cit. p. 43.

Le conclusioni elaborate da Sartre contribuiscono a fomentare la situazione del “mondo in frantumi” descritta da Marcel, nella quale l’uomo cammina ai margini della realtà<sup>119</sup>, vivendo come un “si” impersonale, anonimo, senza viso, privo di responsabilità<sup>120</sup>, e nella quale l’altro è considerato solo un amplificatore, un meccanismo manipolabile e di cui l’uomo può disporre come vuole<sup>121</sup>. Per Marcel non è possibile fermarsi alle semplici, quanto apparenti, relazioni “oggettivate”, l’essere umano è destinato a una missione ben più alta del rapporto con se stesso e con tutto ciò che è visto come un problema. L’essere umano, in quanto persona, non è un pusillanime, ma è colui che si impegna direttamente in una determinata situazione: “Io m’affermo come persona nella misura in cui mi assumo la responsabilità di ciò che faccio e di ciò che dico [...] di fronte a me e di fronte agli altri”<sup>122</sup>. L’essere persona è una chiamata ad impegnarsi nella conoscenza di noi stessi e a farsi presenti agli altri, ovvero un invito alla disponibilità. Così “io mi affermo come persona nella misura in cui credo realmente alla esistenza degli altri e nella misura in cui questa credenza tende a informare la mia condotta”<sup>123</sup>. Solo in questo modo ci può essere quella partecipazione ontologica in cui l’Io invoca quel Tu che gli è presente e

---

<sup>119</sup> Vedi G. Marcel, *Homo viator*, Borla, Roma, 1967, p. 31.

<sup>120</sup> Vedi G. Marcel, *Dal rifiuto all’invocazione: saggio di filosofia concreta*, p. 143.

<sup>121</sup> Vedi G. Marcel, *Homo viator*, p. 26.

<sup>122</sup> G. Marcel, *Homo viator*, cit., p. 29.

<sup>123</sup> Ivi, p. 30.

per il quale l'Io stesso è presente. Tra Io e Tu si crea una comunione interiore che abbatte il muro del solipsismo, “un'unità nella quale l'altro e io siamo *noi*, il che significa che egli cessa pertanto di essere *egli* per diventare *tu*; le parole ‘anche tu’ assumono qui un valore essenziale. Alla lettera noi comunichiamo; e ciò vuol dire che l'altro cessa di essere qualcuno di cui mi intrattengo con me stesso, cessa di essere collocato tra me e me stesso, per esaminarlo, per giudicarlo, è come fuso in questa unità vivente che ora l'altro forma con me”<sup>124</sup>. L'uomo, a questo punto, può sperimentare l'esperienza trascendente che Marcel definisce “fedeltà creatrice”<sup>125</sup>, ovvero “il durare di una ‘compresenza’”<sup>126</sup>, quell'atto che conferma la mia presenza nei confronti del Tu. La fedeltà “va al di là di ciò che mi è dato, di ciò di cui ho esperienza, è un'estrapolazione, un salto, una scommessa”<sup>127</sup>, essa è testimonianza di quel mistero che sorregge una relazione sincera e libera tra gli esseri umani. La fedeltà è “creatrice” perché “possiede il misterioso potere di rinnovare non soltanto colui che la esercita, ma anche il suo oggetto”<sup>128</sup>. L'Io arricchisce se stesso donandosi con il proprio essere, con la propria esistenza al Tu. Si deve porre attenzione, ora, sul verbo riflessivo

---

<sup>124</sup> G. Marcel, *Dal rifiuto all'invocazione: saggio di filosofia concreta*, cit., p. 62.

<sup>125</sup> G. Marcel, *Posizioni e approcci concreti al mistero ontologico*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, cit., p. 101.

<sup>126</sup> P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Studium, Roma, 1950, p. 106.

<sup>127</sup> G. Marcel, *Dal rifiuto all'invocazione: saggio di filosofia concreta*, cit., p. 169.

<sup>128</sup> G. Marcel, *Homo viator*, cit., p. 156.

“donarsi”. Esso è d’importanza fondamentale per la nostra riflessione, la quale, in questo momento, si innalza ad un livello filosofico superiore. “Donarsi”, infatti, è sinonimo di “amare”. La fedeltà, perciò, è anche una manifestazione d’amore, inteso sia come amore sponsale, sia come amore verso il prossimo. L’esperienza dell’amore verso l’altro è l’acme dell’intersoggettività, essa va a coincidere con la dimensione del mistero: “è ovvio che soltanto nell’amore noi vediamo meglio eliminarsi la frontiera tra l’*in me* e il *davanti a me*”<sup>129</sup>. L’amore che l’uomo prova verso il Tu amato è una partecipazione disinteressata della relazione, dove l’uno si dona all’altro senza pretendere niente in cambio e, donandosi, conosce se stesso: “Lo sguardo dell’amante che dice di me che sono un tu è lo sguardo che, aprendomi a me stesso, mi rivela per quel che sono. Io sono soltanto in quanto sono tu per qualcuno”<sup>130</sup>. L’uomo non ama una persona perché possiede determinati requisiti e qualità, l’altro non è l’oggetto del desiderio subordinato ai fini dell’Io, non è solamente il suo ruolo (padre, madre, moglie, compagna). L’uomo è chiamato ad amare una persona così com’è, affinché l’amore possa farsi presente nell’essere amato: “Non ti amo per ciò che *hai* o per ciò che *sei*, ma perché sei *tu*”<sup>131</sup>. Il rapporto d’amore autentico è oblativo e

---

<sup>129</sup> G. Marcel, *Posizioni e approcci concreti al mistero ontologico*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, cit., p. 83.

<sup>130</sup> S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell’io a partire da Gabriel Marcel*, cit., p. 295.

<sup>131</sup> P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell’inverificabile*, cit., p. 122.

implica un doppio eterocentrismo, nel quale ogni persona, superando la dimensione effimera dell'avere, diventa centro per l'altra, rivelandosi in tutto il suo essere. Scrive in proposito Marcel: "Vi è amore soltanto dove c'è rinnovamento assoluto, una rigenerazione. L'amore è la vita che si decentra, che cambia centro"<sup>132</sup>. Nell'amore l'uomo, paradossalmente, si arricchisce spendendosi per gli altri, dedicando il suo tempo nella relazione, facendosi carico delle sofferenze altrui. Così "amare" vuol dire anche "soffrire", perché non è facile tenere a freno il proprio egoismo per mettersi al servizio degli altri: "un X che io non sto qui a qualificare, m'impone una specie di iniziale disarticolazione di me stesso, ed è per questo che amare, è in un certo senso inevitabilmente soffrire"<sup>133</sup>. Colui che cercherà di definire l'amore secondo categorie logiche non troverà risposte, perché l'amore "è logicamente precedente a ogni possibile riduzione"<sup>134</sup> e va oltre il giudizio, il quale fissa il Tu in una passiva definizione statica (l'altro viene etichettato in un determinato modo e non gli è concessa la possibilità di cambiare). Il giudizio, dunque, impedisce di scoprire "ciò che è eterno nel 'tu', o più precisamente ciò che vi è in esso d'infinitamente rinnovabile e creativo"<sup>135</sup>: esso non può pronunciarsi sull'essenza dell'uomo. L'amore si trova al di là di queste determinazioni di merito o di demerito, volge lo

---

<sup>132</sup> G. Marcel, *Giornale metafisico*, Abete, Roma, 1966, p. 110.

<sup>133</sup> Ivi, p. 122.

<sup>134</sup> Ibidem.

<sup>135</sup> P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, cit., p. 122.

sguardo verso l'essenza dell'amato e, addirittura, la supera. Ma allora, come si può avere una conoscenza adeguata dell'amore e nello stesso tempo evitare una sua definizione universale e oggettiva? La risposta, secondo il parere di Marcel, sta nella libertà che io ho di amare e di considerare l'altro un essere libero. L'amore "è l'atto attraverso il quale un pensiero si fa libero pensando una libertà"<sup>136</sup>, è l'incontro tra due libertà. Riconoscendosi libero di amare e di essere amato, l'uomo rispetta l'altro in tutto il suo essere. Nasce, così, una "reciprocità creativa"<sup>137</sup> in cui l'amore dell'Io si rispecchia nell'amore del Tu: "la conoscenza d'amore è, dunque, ancora intenzionalità, ma 'in atto secondo', un'intenzionalità pienamente riflessa, caratterizzante ciascuno dei nostri atti coscienti"<sup>138</sup>.

Attraverso l'amore ci rendiamo conto che "vivere [...] non significa esistere o sussistere, limitarsi a esistere o a sussistere, ma disporre di sé, darsi"<sup>139</sup>. Il decentramento di noi stessi e l'apertura alla dimensione metafisica trasfigurano la presenza del Tu in mistero, in modi che il suo essere resista anche di fronte alla morte: "Se l'alterità si presenta, già da sempre, nella forma trasfigurata del mistero, la sua profondità ontologica non deve essere scalfita dalla morte, la quale può

---

<sup>136</sup> G. Marcel, *Journal Métaphysique*, Gallimard, Parigi, 1927, p. 64.

<sup>137</sup> P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, cit., p. 126.

<sup>138</sup> G. Russo, *Gabriel Marcel: esistenza e partecipazione*, Il fedone, Battipaglia, 1993, p. 144.

<sup>139</sup> G. Marcel, *Homo viator*, cit., p. 148.



aggredire soltanto un essere la cui esistenza coincida con se stesso. La non coincidenza di sé con sé garantisce l'essere umano rispetto alla morte<sup>140</sup>. La propensione di Marcel per il tema della morte deriva da alcune sue esperienze di vita dolorose, prima fra tutte la morte della madre, avvenuta quando egli era un bambino, poi il periodo in cui Marcel collaborò con la Croce Rossa, durante la Grande Guerra, con il compito di informatore sui feriti e sui dispersi. Ecco perché il filosofo ritiene che una filosofia che non affronta la tematica della morte, tradisce se stessa. Marcel afferma che, quando si parla della morte, si intende non la propria morte, ma la morte dell'altro, in particolare della persona amata. Infatti, per l'uomo, la propria morte non è concepibile come un dato di fatto (nel momento in cui egli muore, non può elaborare il concetto della sua morte). Egli comprende cosa vuol dire "morire" quando sopravvive alla morte dell'altro, "che non è separabile dal problema, o dal mistero, o dall'amore"<sup>141</sup>. La morte, quindi, è legata all'intersoggettività: "Quanto più faccio il vuoto intorno a me, è chiaro che posso abituarmi alla morte e prepararmi ad essa come ad un sonno illimitato. Cambia tutto nel momento in cui il *tu* appare"<sup>142</sup>. Secondo l'opinione comune la morte dell'altro equivale alla fine delle sue funzioni organiche, al suo definitivo annullamento: egli non esiste più, è

---

<sup>140</sup> S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel*, cit., p. 345.

<sup>141</sup> G. Marcel, *Dal rifiuto all'invocazione: saggio di filosofia concreta*, cit., p. 188.

<sup>142</sup> Ibidem.

solo un mesto ricordo. Ora c'è spazio solo per il dolore. Marcel, al contrario, non dà l'ultima parola alla morte e spiega che il fatto di concepire tale fatto come "perdita" è da ricondurre alla dimensione dell'"avere": perseguitato dalle ultime immagini della persona cara, l'uomo converte quest'ultima in qualcosa che si rivela perduto, e il dolore per la sua dipartita è tanto più sentito quanto essa era vicina a lui. Se, però, si perde solo ciò che si possiede, allora è come se egli avesse sempre considerato la persona amata qualcosa di sua proprietà, di cui potersi servire finché il suo corpo-strumento fosse stato in grado di svolgere le sue funzioni organiche e di scambiare con lui informazioni<sup>143</sup>. Marcel mostra, così, che, se ci fermiamo ad una concezione dell'amore come attaccamento morboso ad un Tu che è visto come un "lui", il dolore e l'afflizione hanno il sopravvento. L'amore autentico, ovvero l'amore che "si dona come mistero"<sup>144</sup> e che accoglie il mistero dell'altro, impedisce che l'altro muoia del tutto. L'altro mi appartiene, è vero, ma non nel senso che lo possiedo, ma nel senso che è "con me": "Egli è con me, e questo è il suo modo di appartenermi"<sup>145</sup>. Solo in virtù della "fedeltà creatrice" l'amore può rinnovarsi ogni giorno, può affermare il Tu defunto come essere e come vivente ed evita che la persona amata sia trasformata in un insieme di immagini a cui rendere

---

<sup>143</sup> Vedi G. Marcel, *Giornale metafisico*, pp. 407-408.

<sup>144</sup> S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel*, cit., p. 346.

<sup>145</sup> G. Marcel, *Giornale metafisico*, cit. p. 407.

culto. Le immagini, infatti, sono necessarie per costituire un ricordo, ma non devono diventare un idolo: “La nostra fedeltà si basa soltanto sulla adesione che manteniamo nei confronti di un’esistenza che non può assolutamente essere relegata nel mondo delle immagini”<sup>146</sup>. In altre parole “L’altro è presente nell’atto con il quale io mi libero non di lui, ma dell’idolo che gli ho sostituito immobilizzandolo”<sup>147</sup>. La morte diventa una “prova della presenza”<sup>148</sup>, ovvero un impegno ad amare l’altro in modo diverso ma pur sempre sincero, senza degradare tale relazione ad un rapporto tra l’Io e il ricordo dell’altro, e un invito a confermare assiduamente questa partecipazione ontologica, che va oltre il tempo ed è vissuta nell’eternità. La presenza dell’altro si ritrova nella nostra interiorità, nella fiducia che egli è ancora presente “con” noi e nella speranza di poterlo incontrare nuovamente di persona: “io sono certo che tu resti presente, e questa certezza è data dal fatto che tu non cessi mai di assistermi, che tu mi assisti forse in un modo più diretto che se tu fossi sulla terra. Noi siamo insieme nella luce o meglio, io accedo – nei momenti in cui mi distacco da me stesso, in cui mi faccio più ombra – a una luce che è la tua luce. Con questo non voglio dire la luce di cui tu sei la sorgente, ma quella in cui tu stesso ti schiudi, ti dilati, quella che

---

<sup>146</sup> Ivi, p. 482.

<sup>147</sup> Ivi, p. 410.

<sup>148</sup> G. Marcel, *Posizioni e approcci concreti al mistero ontologico*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, cit., p. 103.

con il tuo contributo si riflette, si irradia su di me”<sup>149</sup>. Alla luce di queste riflessioni si spiega la già citata massima marceliana: “Amare qualcuno significa dire: ‘Tu non morrai’”: l’uomo che ama pregusta l’eternità già in questa vita grazie alla promessa d’eternità inclusa nell’amare un altro essere<sup>150</sup>.

L’amore si configura non solo come fiducia nella promessa d’eternità, ma anche come il confidare nella sua realizzazione. Donarsi vuol dire anche attendere l’amore dell’altro. L’amore è, dunque, fonte di speranza. Scrive Marcel: “Amare un essere significa attendere da lui qualcosa d’indefinibile, d’imprevedibile; significa nel contempo dargli in qualche modo la possibilità di rispondere a questa attesa. Sì, per quanto possa sembrare paradossale, attendere significa in qualche modo donare”<sup>151</sup>. Come possiamo notare, la speranza è strettamente connessa alla dinamica della relazione, sia perché può essere condivisa con gli altri, sia perché l’essere stesso, come abbiamo già detto, è una realtà intersoggettiva: “ciascuno trova in sé un altro se stesso, sempre pronto ad abbandonare la lotta o a disperare, per cui ciascuno, nell’intimo della propria interiorità, deve compiere gli stessi sforzi che è tenuto a

---

<sup>149</sup> G. Marcel, *Presenza e immortalità*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, cit., p. 177.

<sup>150</sup> Vedi I. Poma, *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2008, p. 54.

<sup>151</sup> G. Marcel, *Homo viator*, cit., p. 60.

prodigare nei confronti del prossimo”<sup>152</sup>. Di solito l’uomo è indotto a rifugiarsi nella speranza quando le cose si mettono male, non a caso Marcel afferma che tale virtù si presenta nell’ambito della prova e di fronte alla disperazione, nonché davanti alla tentazione di abbandonarsi allo sconforto, al nichilismo e al male di vivere. Il meraviglioso contrasto dello “sperare disperando” è “l’atto mediante il quale questa tentazione è attivamente o vittoriosamente superata”<sup>153</sup>, è la chiave che ci permette di fuggire la rassegnazione e di leggere le sofferenze della vita sotto una luce diversa, migliore. Succede spesso, però, che l’apatia e l’angoscia prendano il sopravvento di fronte alle asperità della vita, gettando l’uomo nell’indifferenza più totale. Occorre, dunque, un recupero della speranza, di questa esperienza umana di trascendenza che ci rende vigilanti nei confronti del fatalismo e dell’immobilismo dell’esistenza e ci sveglia dall’inerzia della vita. Si deve capire, ora, in cosa consista l’atto dello sperare. Marcel prima di tutto dice cosa non è la speranza: essa non va confusa con il desiderio, che è un attendere qualcosa passivamente e con avidità, e nemmeno con l’ottimismo, anch’esso considerato una forma di quietismo propria di chi crede che, prima o poi, le cose si “aggiusteranno”; il ragionamento ottimista, paradossalmente, non è molto lontano da quello del pessimismo, che crede che le cose, alla

---

<sup>152</sup> G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, cit., p. 325.

<sup>153</sup> G. Marcel, *Homo viator*, cit., p. 47.

lunga, non si aggiusteranno. Agli occhi di Marcel “ottimismo e pessimismo si presentano, perciò, come due facce della stessa medaglia, come due espressioni differenti ma speculari della medesima volontà di semplificare la realtà per rifuggerne l’intima complessità e ambiguità”<sup>154</sup>. La speranza è una forza attiva ed è legata al coraggio e alla volontà di aprirsi verso l’ignoto, è l’essere sicuri che, “nonostante le apparenze, una certa situazione, attualmente intollerabile, non può essere definitiva e deve necessariamente offrire una soluzione”<sup>155</sup> (Marcel porta, di solito, gli esempi del prigioniero che spera nella liberazione, del genitore che attende il ritorno a casa del figlio partito per la guerra, il caso del malato che spera di guarire). La speranza non è nemmeno sinonimo di accettazione stoica della propria situazione: lo stoico, accogliendo il fato inevitabile, resiste alle avversità e riesce a rafforzarsi interiormente, ma, nello stesso tempo, resta chiuso in se stesso<sup>156</sup>. La speranza è apertura al mistero, ed è definita più precisamente da Marcel come una “non-accettazione”<sup>157</sup> fondata sulla pazienza. Questo significa che colui che spera non si rassegna al destino malevolo, ma si pone in una disposizione d’animo tale da vivere in maniera intima le proprie difficoltà, per scorgere in esse qualcosa di creativo, come a dire che una malattia, la

---

<sup>154</sup> L. Aloï, *Ontologia e dramma. Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre a confronto*, cit., p. 107.

<sup>155</sup> G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, cit., p. 325.

<sup>156</sup> Vedi G. Marcel, *Homo viator*, p. 48.

<sup>157</sup> G. Marcel, *Homo viator*, cit., p. 48.

morte di una persona cara, la prigionia non sono la fine di tutto: “la speranza consisterà nel trattar anzitutto la prova come parte integrante di se stesso, e al contempo destinata a riassorbirsi e a tramutarsi nell’ambito di un determinato processo creativo”<sup>158</sup>. Il proiettarsi verso una realtà sconosciuta e incerta, ma che ci auguriamo possa accadere, conferisce alla speranza la facoltà di aprirsi nel tempo. Se la disperazione presuppone il “tempo chiuso”, che induce l’uomo, anche inconsapevolmente, a ripiegarsi su se stesso e a non aspettarsi niente da nessuno, diventando prigioniero dei suoi impegni quotidiani, la speranza, invece, è sostanzialmente “apertura nel tempo; tutto è allora come se il tempo, invece di chiudersi sulla coscienza, lasciasse passare qualcosa attraverso di sé”<sup>159</sup>. Ovviamente non si può dire che la speranza preveda il futuro, né si può pensare che essa equivalga a sperare in un miracolo. La speranza è da intendersi, secondo Marcel, come “memoria del futuro”<sup>160</sup> in quanto mira alla riunificazione e alla riconciliazione con il nostro essere<sup>161</sup> e alla comunione con gli altri. In quanto forma d’amore, la mia speranza è anche la speranza per gli altri: come spero di dare un senso alla mia vita, così spero che anche gli altri possano trovare risposte ai loro dubbi esistenziali e superare le proprie difficoltà. Può succedere che alcune sofferenze non scompaiano nel corso dell’esistenza, o che se

---

<sup>158</sup> Ivi, p. 50.

<sup>159</sup> Ivi, p. 64.

<sup>160</sup> Ibidem.

<sup>161</sup> Vedi G. Marcel, *Homo viator*, p. 64.

ne presentino sempre di nuove. Colui che spera, allora, non deve aspettarsi di non trovare nessun ostacolo durante il cammino, ma, nella totale libertà, è invitato a sperare per riuscire a vivere con serenità le difficoltà che di volta in volta gli si presenteranno. Ed è proprio questo modo di sperare che apre una nuova dimensione del tempo. L'esempio, presentato da Marcel, del malato che, trovando conforto nella speranza, vive con tranquillità la propria situazione tragica, parla da solo: "Consideriamo per esempio il caso del malato: è chiaro che se il malato si fissa sull'idea che guarirà entro un determinato tempo, egli s'espone alla disperazione nel caso in cui la guarigione non dovesse sopravvenire alla data stabilita [...]. 'Tutto è perduto per me se non guarisco', era dapprima tentato d'esclamare il malato, identificando ingenuamente guarigione con salvezza. Dall'istante in cui egli avrà non tanto riconosciuto astrattamente, quanto compreso dal profondo di sé stesso, cioè veduto, che tutto può non esser perduto anche se la guarigione non si verifica, evidentemente il suo atteggiamento interiore verso la guarigione o la non guarigione si troverà profondamente trasformato; egli avrà riconquistato quella libertà, quella capacità di distensione alla quale ci siamo riferiti più sopra"<sup>162</sup>.

La dimensione nuova verso cui ci indirizza la speranza è la dimensione dell'eternità, dove la morte non esiste più. Tale "infinizione è

---

<sup>162</sup> G. Marcel, *Homo viator*, cit., pp. 56-57.



inscritta nel mondo nell'istante stesso in cui esso è partecipato dall'io nella forma ontologica del mistero"<sup>163</sup>. Marcel scrive che "ogni vita è come l'araba fenice: contiene sempre in sé una promessa di risurrezione"<sup>164</sup>, e questa promessa non può venire da nessun altro se non da Colui che ci ha dato la vita in dono. Dunque la speranza, la fedeltà e l'amore sono esperienze umane di trascendenza in quanto "postulato dell'assolutezza del mistero partecipato dall'io esisto"<sup>165</sup>, un Io esisto che è creatura, figlia di quel "Tu assoluto"<sup>166</sup> ed eterno con il quale può instaurare un intimo dialogo. Alla luce di tutto ciò possiamo continuare la nostra riflessione parlando della relazione dell'uomo con Dio.

---

<sup>163</sup> S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel*, cit., p. 347.

<sup>164</sup> G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, cit., p. 328.

<sup>165</sup> S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel*, cit., p. 346.

<sup>166</sup> G. Marcel, *Homo viator*, cit., p. 72.

## Capitolo terzo

### La relazione dell'uomo con Dio e la libertà umana

#### *La relazione con Dio paradigma di ogni relazione umana*

Fin dai tempi antichi l'uomo ha sempre rivolto lo sguardo verso "l'alto", ha sempre, in qualche modo, cercato un contatto con entità ritenute da lui superiori, per giustificare determinati fenomeni naturali, per invocare la fertilità della terra, per commemorare i defunti, per ottenere vittorie in guerra e in amore, per richiedere benefici nella vita quotidiana. Riguardo a ciò che non poteva controllare o che non riusciva a capire l'uomo ha spesso cercato risposte nel trascendente. Sembra, dunque, che all'interno dell'uomo sia esistita da sempre una certa tensione verso l'aldilà, come se l'essere umano avesse sempre avuto, inconsapevolmente, la certezza di dare un senso ai propri dubbi esistenziali creando un rapporto con l'Essere Assoluto, di cui egli stesso è creatura. Dato che il nostro percorso è incentrato sulla riscoperta della relazione umana, e dato che Marcel, convertitosi al cattolicesimo, si è interessato delle tematiche religiose, non possiamo esimerci dal dire qualcosa in merito alla relazione dell'uomo con Dio. È doveroso tenere

presente che Marcel, quando parla di Dio, non intende fare teologia. Egli intreccia la tematica dell'essere con la tematica religiosa, ma non afferma mai l'identità tra essere e Dio. L'esigenza del trascendente, di cui abbiamo parlato, ora si sublima in esigenza di Dio, la quale “non è altro che l'esigenza del trascendente che si svela e si scopre a noi nella sua autentica realtà”<sup>167</sup>. In ogni caso l'intento di Marcel rimane quello di ricercare il mistero ontologico nella prospettiva esistenziale, che consiste nel trovare l'unità nella distinzione tra essere e Dio, senza invadere i misteri rivelati del cristianesimo: “Tengo d'altronde a far sottolineare – e questa volta mi rivolgo soprattutto ai cattolici – che dal mio punto di vista la distinzione tra il naturale e il soprannaturale deve essere rigorosamente conservata. Si obietterà forse che l'uso del termine mistero rischia di creare a questo punto un equivoco e di favorire l'unione che io rifiuto? Risponderò dicendo che non si tratta secondo me di confondere i misteri racchiusi nell'esperienza umana in quanto tale - per esempio la conoscenza, l'amore – con i misteri rivelati, come l'Incarnazione o la Redenzione; nessuno sforzo di pensiero che rifletta sull'esperienza può permetterci di sollevarci ad essi”<sup>168</sup>. La ricerca metafisica è esigenza di Dio, ma non si deve ridurre la sua esistenza ad una prova razionale, né si deve sfociare nell'ambito teologico: “quando

---

<sup>167</sup> G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, Borla, Roma, 1987, p. 205.

<sup>168</sup> G. Marcel, *Posizioni e approcci concreti al mistero ontologico*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, Minerva italiana, Bergamo, 1972, pp.112-113.

parliamo di Dio, non è di Dio che parliamo”<sup>169</sup>. Il giusto mezzo sta nell’impegnarci a ricercare nella vita naturale quei raggi di trascendenza che ci allontanano dai pensieri problematizzanti, i quali lacerano il nostro essere, e nel porre fede al fatto che l’essere precede la conoscenza di noi come esistenti, ovvero che “l’origine, che non è mia, si rivela trascendentalmente come l’origine di me”<sup>170</sup>. L’uomo può dare un senso alla vita e al mistero ontologico se lascia aperta la possibilità di concepire il suo essere come dono di Dio, con il quale può stabilire una relazione intima e coinvolgente. Secondo Marcel tutti possono fare questo salto concettuale, indipendentemente dal fatto di essere cristiani o meno; nessuno è escluso dalla rivelazione della verità: “il riconoscimento del mistero ontologico, in cui scorgo il nucleo della metafisica, è senza dubbio possibile di fatto soltanto attraverso una specie di radiazione fecondante da parte della stessa rivelazione, la quale può perfettamente avvenire in seno ad anime estranee a ogni religione positiva, qualunque essa sia; questo riconoscimento che si effettua attraverso certe modalità superiori dell’esperienza umana, non comporta d’altronde in alcun modo l’adesione ad una determinata religione, ma permette tuttavia a chi si è innalzato fino ad esso d’intravedere la possibilità di una rivelazione, diversamente dal modo in cui potrebbe

---

<sup>169</sup> G. Marcel, *Giornale metafisico*, Abete, Roma, 1966, p. 154.

<sup>170</sup> S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell’io a partire da Gabriel Marcel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2007, p. 194.

farlo chi, non avendo sorpassato i limiti del problematizzabile, resta al di qua del punto in cui il mistero dell'essere può venire avvistato e proclamato"<sup>171</sup>. Marcel non pretende di "dimostrare con la ragione ciò che è al di là e al di sopra della ragione, ma dimostrare con la ragione che *vi sono delle ragioni di credere*"<sup>172</sup>, e un motivo per credere nella rivelazione, data dal riconoscimento del mistero ontologico, è il fatto che il punto di partenza della riflessione recuperatrice non è il credere in Dio, ma credere nella possibilità di vivere l'esperienza della trascendenza. Quest'esperienza si realizza non quando l'uomo arriva ad una perfezione intellettuale e spirituale, ma nelle situazioni in cui egli, trovandosi interiormente scisso, resiste alle tentazioni di disperazione e di chiusura in se stesso: "L'esistenza singolare è ambigua, colpita e come solcata da tensioni laceranti: la trascendenza entra nella nostra vita quando cerchiamo non di risolvere, ma di resistere a quegli antagonismi. Ed è ciò che fa l'uomo quando ama, spera, si vincola in un patto di fedeltà, si rende responsabile. Amore, fedeltà, speranza non sono quindi esperienze di conciliazione del soggetto con se stesso [...]. Al contrario, esse pongono l'uomo al centro di situazioni in cui egli si trova spiazzato e intimamente disarticolato. Ma sono forme di resistenza, nelle quali

---

<sup>171</sup> G. Marcel, *Posizioni e approcci concreti al mistero ontologico*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, cit., p. 113.

<sup>172</sup> R. Troisfontaines, *De l'Existence à l'Être*, in M. Cozzoli, *L'uomo in cammino verso... L'attesa e la speranza in Gabriel Marcel*, Edizioni Abete, Roma, 1979, p. 202.

s'incarna la trascendenza [...]. L'uomo dà voce alla sua esigenza di trascendenza quando si oppone a ciò che mortifica la sua vocazione metafisica, quando contrasta la sua parte d'indisponibilità e di chiusura, quando non cede alle lusinghe di quell'oscurità che pure appartiene alla sua esistenza"<sup>173</sup>. La perfezione è sinonimo di astrattezza e di autosufficienza; l'essere umano non è destinato alla perfezione, ma alla pienezza dell'essere, in virtù della quale può rendersi conto che oltre la relazione con se stesso e con gli altri c'è qualcosa di più, un desiderio di una comunione eterna e infinita con il Tu Assoluto, la cui presenza non può essere né posseduta, né compresa appieno, ma soltanto invocata.

Non possiamo negare che, per invocare il Tu trascendente, serva un atto di fede. Marcel fa presente che l'uomo è un essere libero e può scegliere o meno di ricondurre la propria esistenza ad un dono di Dio. La fede, infatti, è "evidenza di cose non viste"<sup>174</sup>, essa implica un mettersi a disposizione di qualcosa che non dipende da noi. L'atto di fede non consiste nel dare un giudizio su ciò che non si conosce bene, come succede quando esprimiamo un'opinione, e non si deve ridurre la fede ad una convinzione. Nell'atto di fede l'uomo mette in gioco non ciò che egli ha, ma ciò che egli è. La fede non è un "credere che", ma un "credere

---

<sup>173</sup> I. Poma, *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2008, p. 74.

<sup>174</sup> G. Marcel, *Essere e avere*, trad. it. di I. Poma, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1999, p. 16.

in”, un donarsi interiormente sia all’altro, sia a Dio<sup>175</sup>. Tramite la fede l’uomo incontra Dio come Presenza amante e riconduce all’unità l’io pensante e l’io empirico che lo costituiscono come persona: “La fede è l’atto mediante il quale lo spirito colma il vuoto tra l’io pensante e l’io empirico affermandone il loro legame trascendente; anzi la fede è l’atto mediante il quale lo spirito si fa, lo spirito e non più il soggetto pensante, lo spirito realtà vivente e attiva”<sup>176</sup>. In questa dimensione ontologica Dio è pensato come “ricorso assoluto”<sup>177</sup> che libera l’uomo dalla solitudine e dalla disperazione e rende autentiche le sue esperienze di vita: “L’amore di Dio rende vero l’amore degli uomini, l’essere di Dio rende vero l’essere dell’uomo”<sup>178</sup>. Dio non è un’entità lontana dal mondo, al contrario, la sua divinità è data dalla relazione d’amore con l’uomo, l’unica creatura che può rivolgersi a Dio chiamandolo Tu: “È perché Dio ama l’uomo che Dio è irriducibile all’esso. L’amore individualizza Dio, nell’atto stesso attraverso cui individualizza l’uomo”<sup>179</sup>. L’amore di Dio permette all’uomo di affermarsi come persona e di amare gli altri, a patto che egli risponda e partecipi dell’amore di Dio. L’amore individualizza ogni essere nella reciprocità. Perciò l’uomo è in grado di amare solo se si

---

<sup>175</sup> Vedi G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, pp. 261-262.

<sup>176</sup> G. Marcel, *Journal Métaphysique*, in M. Cozzoli, *L’uomo in cammino verso... L’attesa e la speranza in Gabriel Marcel*, p. 200.

<sup>177</sup> G. Marcel, *Giornale metafisico*, cit., p. 151.

<sup>178</sup> S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell’io a partire da Gabriel Marcel*, cit., p. 307.

<sup>179</sup> Ivi, p. 310.

sente amato da Dio: “L’essere amante di Dio permette l’essere amato di Dio, cioè l’essere riconosciuto come un tu irriducibile all’esso – sia nella forma spaziale, come oggetto, sia nella forma temporale, come finitezza; e dunque permette l’essere divino di Dio [...]”<sup>180</sup>. Nella relazione con il Tu assoluto trova un senso l’opacità dell’Io: l’uomo non coincide completamente con sé perché è a immagine e somiglianza di Dio, ha nella sua essenza un germe di trascendenza che può cogliere a patto di sentirsi in intimità con il Padre: “l’io ritrova Dio perché si ritrova in Dio (e non in senso idealistico, ma nel senso in cui l’essere amato di un figlio è parte dell’essere amante del padre)”<sup>181</sup>. Marcel elabora un pensiero sulla paternità di Dio, caratterizzata da quella “pienezza extra-giuridica [...] in quanto va oltre i semplici rapporti di potenza e di diritto o alla semplice parentela carnale”<sup>182</sup>. La figura di Dio come Padre ci fa capire meglio l’attenzione che Egli ha verso di noi: come un padre si prende cura del figlio e lo educa con dedizione, così Dio ci educa nella fede e nell’amore e ci invita a trovare in Lui le risposte alla domanda di senso. C’è da dire che la consapevolezza di essere figli di Dio non è immediata ed automatica, ma è il frutto di un percorso di conversione che avviene esclusivamente nel cammino della vita. Marcel parla di “rivelazione

---

<sup>180</sup> Ibidem.

<sup>181</sup> S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell’io a partire da Gabriel Marcel*, cit., p. 322.

<sup>182</sup> G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, cit., p. 310.



progressiva”<sup>183</sup>, che è il disvelamento di un rapporto in cui siamo implicati da sempre: “In questo senso, si può dire che si diventa ciò che si è, solo attraverso la risposta a quel legame nel quale ci troviamo già ‘naturalmente’ da sempre: diventiamo i figli che siamo, solo nel momento in cui riconosciamo la relazione della quale ricaviamo la nostra identità di figli”<sup>184</sup>.

Alla luce di tutto ciò potremmo chiederci su quale presupposto possiamo fare esperienza concreta di Dio, quale sia l’elemento concreto dell’esperienza trascendente, visto che essa, come abbiamo detto, non deve essere disgiunta dalla realtà. Marcel vede come dato fondamentale per la relazione con Dio l’incarnazione: “punto di contatto e di differenza irriducibile tra l’uomo e Dio”<sup>185</sup>: Dio si fa uomo nella persona di Cristo e stabilisce un legame con l’umanità, ma la natura divina resta intatta e crea una differenza nell’unione. Così “l’incarnazione permette di vincolare l’umanità e la divinità in un indissolubile nesso di fedeltà: io ritengo centrale la mia corporeità perché Dio si è incarnato, ma proprio perché Dio si è incarnato io credo in Lui”<sup>186</sup>. Dio, che si fa corpo, si fa presenza e in questo modo evita di ridursi ad un concetto astratto o ad un oggetto. Il corpo, infatti, è “un irrapresentabile concreto, un irrapresentabile che è più di un’idea, che supera ogni idea possibile, che

---

<sup>183</sup> Vedi I. Poma, *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*, p. 82.

<sup>184</sup> I. Poma, *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*, cit., pp. 82-83.

<sup>185</sup> Ivi, p. 77.

<sup>186</sup> Ibidem.

è una presenza”<sup>187</sup>, la manifestazione di Dio in Cristo non è una rappresentazione distante da me, ma è l’opportunità più grande che ci dà per stringere un rapporto il più possibile vero e intimo. Per incontrarmi con Dio, sono invitato a riconoscere questo dono della presenza. In che modo? Semplicemente donandomi a mia volta, “ossia rendendomi anch’io presente, disponibile a lasciarmi coinvolgere in una relazione che è sequela, legame, impegno, appello a incarnarmi”<sup>188</sup>. Nel farsi uomo di Dio trova giustificazione sia l’appellativo di “Padre”, sia la distinzione-unione tra umanità e divinità che permette a Marcel di trovare una corrispondenza tra l’umana filosofia metafisica e i misteri divini rivelati. Non a caso la formula del “mistero ontologico” “mette insieme, senza risolverli in unità, due termini: uno appartenente al linguaggio cristiano (mistero) e uno proprio della terminologia filosofica (mistero)”<sup>189</sup>. La relazione con Dio contiene una promessa di liberazione dai vincoli dell’egoismo, dell’odio, della disperazione, i quali attanagliano l’esistenza dell’uomo. Nel lasciarsi liberare dall’azione divina, l’essere umano compie un grande atto di fiducia e di umiltà che lo mette di fronte alle sue debolezze e alle sue mancanze. L’incontro con il Tu assoluto rinnova l’esistenza dell’uomo, lo rimette sulla strada della verità e del trascendente, senza cancellare ciò che è stato della sua vita.

---

<sup>187</sup> G. Marcel, *Essere e avere*, cit., p. 90.

<sup>188</sup> I. Poma, *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*, cit., p. 78.

<sup>189</sup> Ivi, p. 86.

“Rinnovarsi” vuol dire ripercorrere la propria storia nella storia di Dio fatto uomo, per essere “come prima, ma diversamente e meglio di prima”<sup>190</sup>. Questo è il vero senso della liberazione, questa è la salvezza derivante dall’essere rinnovati: “la liberazione non è mai un semplice ritorno allo *statu quo*, un semplice ridivenire; essa è un ritorno, e molto più di un ritorno, ma è anche il contrario di ciò: un impulso, uno slancio incredibile, una trasfigurazione”<sup>191</sup>. Si può dire, a questo punto, che la relazione dell’uomo con Dio è modello e paradigma di ogni relazione umana: la fedeltà di Dio verso l’umanità è quella da cui l’uomo deve prendere esempio per vivere la relazione con gli altri in maniera sincera e autentica. L’amore incondizionato e senza pregiudizi che Dio ha avuto e tuttora ha per l’uomo è lo stesso amore che conduce l’essere umano a scoprire chi è veramente, e che permette a quest’ultimo di vedere il mondo e gli altri in modo diverso, di convertirsi; è quell’amore che l’uomo è chiamato a donare alle altre persone e che riceve dagli altri, ed è anche quell’amore che crea una comunione intima e preziosa con la persona amata. La speranza che noi abbiamo di superare o di affrontare con serenità le difficoltà della vita, la speranza che sopravvive al sentimento di morte e che ci permette di dire alla persona amata: “Tu non morrai”<sup>192</sup>, è figlia della promessa divina di rinnovamento interiore e

---

<sup>190</sup> G. Marcel, *Homo viator*, Borla, Roma, 1967, p. 79.

<sup>191</sup> Ibidem.

<sup>192</sup> G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, cit., p. 320.

di riscoperta della bellezza dell'esistenza, è la speranza che le avversità della vita e la disperazione non abbiano l'ultima parola. L'“io spero” diventa, allora, l'“io spero in te per noi”<sup>193</sup> perché della fedeltà, dell'amore, della speranza, di ogni tipo di relazione “Tu sei il cemento che ne costituisce il fondamento”<sup>194</sup>. L'esperienza di Dio non può essere verificata o dimostrata in maniera matematica, essa può essere solamente vissuta e testimoniata. Testimoniare significa raccontare con le proprie parole una verità che riguarda un'esperienza di vita a cui si è assistito o partecipato. Il testimone “è un essere vivente che s'inserisce nella storia e nello stesso tempo sopravvive a se stesso, continuando ad essere se stesso”<sup>195</sup>. L'esperienza personale fugge la riduzione a principio universale e dà voce a ciò che non può essere formalizzato: l'inoggettivabile. Nella testimonianza ciò che più importa è credere che il racconto di quel determinato fatto sia vero e vivificante. Nella tale situazione protagonista non è la coscienza pensante, ma la “coscienza credente”<sup>196</sup>, che si fonda non sul pensiero oggettivante, ma sul “prendere per vero”<sup>197</sup>: “nella testimonianza la validità dell'oggetto non consiste nella sua oggettività, ma nella sua credibilità costituita nel

---

<sup>193</sup> G. Marcel, *Homo viator*, cit., p. 72.

<sup>194</sup> Ibidem.

<sup>195</sup> G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, cit., p. 302.

<sup>196</sup> S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel*, cit., p. 30.

<sup>197</sup> Ivi, p. 33.

discorso di un io”<sup>198</sup>. Per colui che ascolta la testimonianza l’importante è credere che anch’egli abbia la possibilità di fare esperienza della presenza di Dio partecipando di un personale e fondamentale evento che gli cambi la vita. Ovviamente l’uomo è libero di seguire o meno questa strada: Marcel afferma, infatti, che “l’ambito della testimonianza è anche l’ambito della libertà”<sup>199</sup>, così come libero è l’atto di umiltà con cui riconduciamo la pienezza del nostro essere all’opera rinnovatrice di Dio. Umiltà non significa umiliazione, ma “consapevolezza del proprio nulla”, è la capacità di dire “in me stesso non sono nulla e non posso nulla da solo, ma solo in quanto sono assistito, anzi elevato alla dignità di essere da Colui che è tutto e che tutto può”<sup>200</sup>. L’umiltà rende possibile la riflessione recuperatrice, il rientrare in noi stessi e riconoscere l’aura di mistero che costituisce il nostro essere. L’affermazione della libertà dell’uomo è di importanza fondamentale per il pensiero di Marcel, perché impedisce all’opinione comune di definire l’uomo come un burattino nelle mani di Dio. Marcel scrive che “l’uomo è un essere – l’unico a nostra conoscenza – capace di prendere posizioni di fronte alla sua vita, e non soltanto alla sua vita, ma alla vita in sé e per sé”<sup>201</sup>. È doveroso, a questo punto, soffermarci un attimo sulla nozione di libertà dell’essere umano.

---

<sup>198</sup> Ivi, p. 36.

<sup>199</sup> G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, cit., p. 303.

<sup>200</sup> Ivi, p. 267.

<sup>201</sup> G. Marcel, *Homo viator*, cit., p. 100.

### *Libertà di esistere, ovvero libertà di relazione*

Nel corso della nostra riflessione abbiamo fatto presente più volte l'intento marceliano di elaborare una filosofia sull'essere che facesse riferimento sia alle esperienze concrete dell'uomo (la corporeità, le sensazioni, i dati di fatto) sia alle esperienze trascendenti (fedeltà, amore, speranza). Il nesso tra realtà e dimensione metafisica è il mistero, ambito meta-problematico che non comprendiamo ma di cui siamo parte. Il mistero esorta l'uomo ad un'attenta ricerca della verità su se stesso, verità che si trova all'interno dell'esistenza, precisamente nella relazione con la propria persona e con gli altri, e che, nello stesso tempo, rinvia ad una realtà altra, trascendente, alla relazione con Dio. Non ci potrebbe essere, però, risposta all'appello ontologico se l'uomo non fosse un essere libero. La libertà, in quanto intenzionalità che supera la logica del problematico e dell'oggettivazione senza cadere nel soggettivismo, è la condizione necessaria e sufficiente per concepire il mistero dell'essere: la libertà, infatti, implica la possibilità di partecipare del metaproblematico. Se l'uomo non potesse scegliere, sarebbe costretto ad aderire alla dinamica del mistero e a vivere senza pensare al come e al perché egli viva, riducendosi a quel "fascio di funzioni" di cui parlavamo all'inizio del nostro percorso. La filosofia dell'essere di Marcel si rivela come filosofia della libertà, dove quest'ultima può essere concepita dal

pensiero in quanto radicata nella realtà: “Una filosofia degna di questo nome non può essere che una filosofia della libertà, e ciò in un duplice senso. Da una parte, la filosofia è il pensiero fondato sulla Libertà, il pensiero che si dona la Libertà stessa per contenuto. Dall’altra, la libertà non può essere pensata che attraverso la libertà, essa si crea o si costituisce pensandosi”<sup>202</sup>. La libertà è quella forma di attenzione che rende possibile la riflessione recuperatrice marceliana: nella misura in cui l’uomo sceglie il raccoglimento e l’apertura all’inverificabile, egli respinge le dialettiche della superficialità e dell’angoscia, è in grado di risvegliare le forze di meraviglia del proprio essere e di stupirsi della bellezza della relazione intersoggettiva: “Questa riflessione di secondo grado, questa riflessione filosofica, non si costituisce se non allo scopo della libertà e mediante la libertà; niente che sia esterno a me, può costringermi ad essa; l’idea stessa di costrizione, in questo registro, è vuota di ogni possibile contenuto. Perciò posso scegliere l’assurdo perché è possibile sia che io mi persuada che esso non è affatto assurdo, sia perfino che lo preferisca proprio in quanto è assurdo; è sufficiente per questo che io interrompa arbitrariamente una certa catena di riflessioni. Questa facoltà che mi è concessa e che nessuno potrà mai togliermi – in qualunque modo la si interpreti – di seguire o no una catena di pensieri,

---

<sup>202</sup> G. Marcel, *Présence et immortalité*, in R. Celada Ballanti, *Libertà e mistero dell’essere: saggio su Gabriel Marcel*, Tilgher, Genova, 1991, p. 80.

questa facoltà che non è in ultima analisi se non una modalità dell'attenzione, è chiamata ad esercitarsi qui nella maniera più diretta; e abbiamo modo di constatare così che la nostra libertà è implicata nel riconoscimento della nostra partecipazione all'universo"<sup>203</sup>. Se la libertà è parte integrante dell'esperienza esistenziale, allora essa è in stretto rapporto con la corporeità dell'uomo. La libertà accostata ad un essere del tutto trascendente non ha senso, mentre "la libertà incarnata permette di declinare un'esigenza di trascendenza purificata dal bisogno di evasione o dall'istinto di fuga, proprio perché esigenza radicata nella concretezza vissuta, piuttosto che definita nell'ambito rarefatto del pensiero puro"<sup>204</sup>. La concezione del "corpo soggetto" e dell'unità trascendente tra l'io pensante e l'io empirico nell'ottica della partecipazione del mistero ontologico sono frutto della libertà e della volontà dell'uomo. La libertà, dunque, si muove nell'ambito della prova, ovvero quando l'uomo si rende conto di non coincidere completamente con se stesso. È in questo momento che la libertà interviene come risposta alla "presa" dell'essere<sup>205</sup>, ovvero come riconoscimento dell'opacità dell'essere e come disponibilità alla relazione con gli altri, in opposizione alla minaccia della disperazione e della chiusura interiore:

---

<sup>203</sup> G. Marcel, *Dal rifiuto all'invocazione: saggio di filosofia concreta*, Città nuova, Roma, 1976, p. 50.

<sup>204</sup> I. Poma, *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*, cit., p. 161.

<sup>205</sup> Vedi R. Celada Ballanti, *Libertà e mistero dell'essere: saggio su Gabriel Marcel*, Tilgher, Genova, 1991, p. 84.



“Dire ‘*il mio essere non si confonde con la mia vita*’ significa dire essenzialmente due cose. La prima è che, poiché io non sono la mia vita, la mia vita dunque mi è stata data: in un certo senso, forse umanamente impenetrabile, io sono anteriore a essa, io sono prima di vivere. La seconda è che, dal momento in cui vivo, il mio essere è minacciato, e perciò si tratta di salvarlo; il mio essere è una posta in gioco, e forse il senso della vita consiste in questo; e da questo secondo punto di vista io sono non al di qua ma al di là della mia vita. Non c’è altro modo di interpretare la prova umana e non capisco cosa possa essere la nostra esistenza se non una prova”<sup>206</sup>. Dunque la persona libera sa “che il solo uso interamente legittimo che possa fare della propria libertà consiste precisamente nel riconoscere che non si appartiene; solo partendo da questo riconoscimento essa può agire, può creare”<sup>207</sup>. Nella relazione intersoggettiva l’uomo comprende che egli è oltre la sua vita perché è chiamato a donarsi agli altri, la sua limitatezza gli permette di cogliere l’altro come libertà e, di conseguenza, di rispettare la sua presenza instaurando un legame intimo fondato sulla fedeltà, l’amore e la speranza: “Infatti, trattandolo come ‘lui’ io riduco l’altro a pura natura: un oggetto animato che funziona in questo e non in un altro modo. Al contrario, trattando l’altro come ‘tu’, io lo tratto, lo colgo come libertà;

---

<sup>206</sup> G. Marcel, *Essere e avere*, cit., p. 171.

<sup>207</sup> G. Marcel, *Posizioni e approcci concreti al mistero ontologico*, in G. Vagniluca, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, cit., p. 110.

lo colgo come libertà, poiché egli è anche libertà e non solo natura. Ancora di più, io lo aiuto in qualche modo a essere libertà, collaboro alla sua libertà”<sup>208</sup>. In questo modo Marcel può affermare che “la mia libertà non può, in realtà, [...] affermarsi fino in fondo, se non sposando il mio destino personale ben lungi dal pretendere di oltrepassarlo, ma, d’altra parte, questo destino stesso non si penetra, non si approfondisce se non a patto di aprirsi agli altri”<sup>209</sup>. L’uomo conosce se stesso nel momento in cui si rivela all’altro: egli riceve il Tu, non nel senso che lo subisce, ma nel senso che risponde alla sua presenza e la accoglie presso di sé. Nello staccarsi dalla dinamica dell’avere per far sperimentare al Tu la pienezza dell’essere, l’Io arricchisce l’altro e se stesso fino a creare qualcosa di nuovo. Qui “creare” non vuol dire “fare” qualcosa di cui attribuirsi il merito; a fondamento di ogni creazione, dice Marcel, “si scopre la stessa presenza e [...] lo stesso sommarsi dell’essere all’anima che esso investe, ma anche l’atto, identico pur nelle sue determinazioni infinite, con il quale l’anima testimonia di questa medesima presenza che, comunque, in ultima analisi, essa può rifiutare, cioè annientare, nella misura stessa in cui essa è anima, cioè libertà”<sup>210</sup>. Per questo Marcel qualifica la libertà come “ricettività creatrice”<sup>211</sup>. L’uomo libero

---

<sup>208</sup> G. Marcel, *Essere e avere*, cit., p. 86.

<sup>209</sup> G. Marcel, *Dal rifiuto all’invocazione: saggio di filosofia concreta*, cit., p. 59.

<sup>210</sup> Ivi, pp. 34-35.

<sup>211</sup> Vedi L. Aloï, *Ontologia e dramma. Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre a confronto*, AlboVersorio, Milano, 2014, pp. 51-53.

interiormente è colui che pone fiducia nell'altro, che sa amare e che vive nella speranza: "Dire che l'uomo libero è colui che spera di più significa sottolineare anzitutto che è l'uomo che ha saputo dare alla propria esistenza il significato più ricco, e anche l'impegno più sostanziale"<sup>212</sup>. Come tra l'io e il Tu, così anche il rapporto con Dio è fondato sull'incontro tra due libertà. L'atto di fede è possibile solo "in una creatura libera, alla quale cioè è stato conferito il misterioso e temibile potere di rifiutarsi"<sup>213</sup>, e Dio non precede la mia libertà, ma è presente con me alla mia esistenza. Sta ad ognuno di noi scegliere se accogliere questo invito alla relazione con il Tu assoluto per passare dal "cogito" al "credo" e affermarsi come persona autentica, a immagine del Trascendente: "Nell'atto con cui la libertà si trascende, elevandosi al *credo* e accogliendolo, essa stessa si qualifica ontologicamente, il dualismo cade, il monismo è scongiurato e la tensione si risolve: l'*io pensante* e l'*io empirico* si compongono nel soggetto personale della fede, ossia nell'*io personale* che né si smarrisce nell'indeterminazione della ragione né si esaurisce nel circolo angusto dell'individualità, perché accede al piano della partecipazione e della comunione in cui l'io è una persona nell'irripetibilità della sua individualità e nell'universalità

---

<sup>212</sup> G. Marcel, *La dignità umana e le sue radici esistenziali*, Studium, Roma, 2012, p. 198.

<sup>213</sup> G. Marcel, *Essere e avere*, cit., p. 183.

delle sue possibilità”<sup>214</sup>. La fede è tanto un atto libero quanto inverificabile, poiché non equivale a un principio logico-matematico, e colui che compie questo “salto” ontologico scopre, nel nesso trascendente tra corpo e essere, che la sua vita è un dono e che la fede non viene dall’iniziativa dell’uomo, ma essa è una risposta all’azione della grazia, la quale permette di comprendere, consapevoli della presenza di Dio nel mondo, il senso profondo degli avvenimenti della vita, per poi operare un processo conversione dell’animo: “La conversione è l’atto per cui un uomo diventa un testimone [...]; questo però presuppone che sia avvenuto un certo fatto nel quale quell’uomo abbia potuto riconoscere l’azione del Dio vivente, un appello riconoscibile al quale egli abbia dovuto, in qualche modo, rispondere”<sup>215</sup>.

Anche sul fronte del tema della libertà Marcel viene a scontrarsi con le teorie esistenzialistiche di Sartre, così come era avvenuto in merito al tema del rapporto con l’altro, quando l’autore de *L’essere e il nulla* era stato fortemente attaccato da Marcel per la sua totale indisponibilità verso la relazione intersoggettiva, indisponibilità sintetizzata nella massima: “l’Inferno sono gli altri”. Se Marcel edifica la libertà su una base ontologico-esperienziale, Sartre la fonda sul nulla: “la libertà non è un essere: è l’essere dell’uomo, cioè il suo nulla

---

<sup>214</sup> M. Cozzoli, *L’uomo in cammino verso... L’attesa e la speranza in Gabriel Marcel*, Edizioni Abete, Roma, 1969, p. 199.

<sup>215</sup> G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, cit., pp. 304-305.

d'essere"<sup>216</sup>. Considerando la già citata distinzione tra essere "in-sé" e essere "per-sé", ovvero tra essere e coscienza, Sartre vede l'essere umano come colui che cerca costantemente quella pienezza dell'essere che non raggiungerà mai. In quanto irriducibile all'essere in quanto tale, l'uomo è superamento di sé e della realtà, dunque in continua attività di nullificazione. La libertà si trova proprio in questa produzione del nulla, poiché essa si definisce nello scontro tra coscienza e essere, dove la coscienza tenta di annullare l'essere per raggiungere i suoi fini. La libertà è intrinseca all'uomo, che non può fare a meno di trascendere l'"in-sé" e che si ritrova condannato ad essere libero: "l'uomo è condannato a essere libero. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa"<sup>217</sup>. Privo di un fondamento che guidi la sua esistenza (Dio) e abbandonato alla propria condizione umana, l'uomo "all'inizio non è niente. Sarà solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto. Così non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca"<sup>218</sup>. L'uomo sceglie da solo il proprio essere, non trovando un riferimento né in sé né fuori di sé, ma in questa scelta egli non è determinato, perché il suo essere è nulla<sup>219</sup>. Dunque l'uomo è "ciò che si fa" senza avere coscienza

---

<sup>216</sup> L. Aloï, *Ontologia e dramma. Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre a confronto*, cit., p. 49.

<sup>217</sup> J. P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano, 2014, p. 41.

<sup>218</sup> Ivi, p. 28.

<sup>219</sup> Vedi L. Aloï, *Ontologia e dramma. Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre a*

di chi sia veramente. L'esaltazione sartriana dell'uomo artefice del suo destino e della libertà umana "forzata" porta ad un conseguente stravolgimento del concetto di "valori", i quali Sartre ritiene essere esclusivamente prodotti della scelta dell'uomo: "La mia libertà è l'unico fondamento dei valori, e [...] niente, assolutamente niente, mi giustifica se adotto questo o quest'altro valore [...]. In quanto essere per mezzo del quale i valori esistono, io sono ingiustificabile"<sup>220</sup>. Al di là delle critiche che Marcel rivolge più volte all'esistenzialismo di Sartre, accostato a quelle "tecniche di avvilitamento"<sup>221</sup> che degenerano la vita dell'uomo portandolo a non credere a nulla e a staccarsi da ogni legame umano, c'è una differenza fondamentale nel pensiero dei due filosofi: mentre Sartre la intende come mancanza d'essere, Marcel interpreta la libertà come apertura alle verità esistenziali negli atti della disponibilità e della partecipazione alla riflessione e al mistero ontologico. Nella filosofia marceliana essere ed esistenza si implicano a vicenda, e proprio nell'etimologia del termine "esistenza" si nota lo slancio, la "disposizione a de-situarsi rispetto alla mera fatticità dell'orizzonte oggettivo"<sup>222</sup>. L'"ex-sistere" si configura, dunque, "come movimento trascendentivo o 'centrifugo' [...] il quale, tuttavia, più che moto

---

confronto, pp. 46-50.

<sup>220</sup> L. Aloï, *Ontologia e dramma. Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre a confronto*, cit., p. 55.

<sup>221</sup> G. Marcel, *L'uomo contro l'umano*, Volpe, Roma, 1963, p. 40.

<sup>222</sup> R. Celada Ballanti, *Libertà e mistero dell'essere: saggio su Gabriel Marcel*, Tilgher, Genova, 1991, p. 61.

anarchico o cieco rischio in avanti, si configura come cor-rispondenza a un appello, come un ‘être-disposé-vers’ o un ‘être-exposé-à’ l’annuncio che l’essere fa di sé attraverso gli esseri”<sup>223</sup>. Per Sartre l’“ex” rimanda alla chiusura dell’Io e all’ambito del nulla, del non-essere, per Marcel, invece, l’“ex” indica la tensione dell’essere a raggiungere la pienezza nell’apertura verso il mondo e verso la trascendenza: “La persona trascende la situazione non in quanto emergenza dal nulla, ma in quanto derivazione da una sovrabbondanza ontologica che la situazionalità non esaurisce né annulla ma al contrario pro-voca nel suo ‘fonctionner comme appel’”<sup>224</sup>. A questo punto la libertà va intesa nel senso più ampio e determinante di libertà della relazione, ovvero della libertà di rispondere all’appello ontologico che ci invita a partecipare della presenza degli altri e di Dio e a sperimentare, attraverso l’amore, la fedeltà, la speranza, quel movimento trascendente che deriva dalla relazione intersoggettiva. L’apertura all’essere è simile al concetto heideggeriano di “Denken” (tenersi aperti), che equivale al ringraziamento, il “Danken”<sup>225</sup>. Vivere la propria esistenza nella prospettiva del donarsi agli altri, perciò, vuol dire “essere irradiati dalla presenza ‘pleromatica’ dell’essere che filtra in quelle esperienze di

---

<sup>223</sup> Ivi, p. 62.

<sup>224</sup> Ivi, p. 71.

<sup>225</sup> Vedi L. Aloï, *Ontologia e dramma. Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre a confronto*, p. 48.

trascendenza e che si traduce in ineffabile esperienza di pienezza”<sup>226</sup>. Non si tratta di scegliere e di guadagnarci la propria libertà, come sosteneva Sartre, ma è solo questione di riconoscere quella libertà che ci appartiene da sempre e di affermarla in quanto collegata alla coscienza di noi stessi: “Nessuno può respingere l’atto con cui io affermo la mia libertà, in quanto tale affermazione è connessa intimamente alla coscienza che io ho di me stesso”<sup>227</sup>. Non sono le nostre scelte e la nostra libertà a costituire il nostro essere, ma è l’essere che ci distingue come persone a determinare le nostre decisioni. Bisogna chiedersi, allora, non se siamo liberi, ma se abbiamo coscienza di essere uomini liberi<sup>228</sup>. Lo stesso ragionamento va fatto anche per quanto riguarda i valori: se per Sartre ognuno crea i propri valori, per Marcel l’uomo non è mai all’origine di quelli, ma ha il compito di riconoscerli e conformarsi ad essi: “Io non creo i miei valori: io mi apro ai valori, li ricevo, li incarno nella mia vita, li interiorizzo per via di partecipazione, mi consacro ad essi e mi lascio illuminare nelle mie scelte, nel mio agire, nella mia vita”<sup>229</sup>. L’atto di fare propria una verità ha valore ontologico ed etico, perché la verità dell’essere si rivela una verità-valore nella relazione, e,

---

<sup>226</sup> R. Celada Ballanti, *Libertà e mistero dell’essere: saggio su Gabriel Marcel*, cit., p. 70.

<sup>227</sup> G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, cit., pp. 288-289.

<sup>228</sup> Vedi G. Marcel, *La dignità umana e le sue radici esistenziali*, Studium, Roma, 2012, p. 205.

<sup>229</sup> M. Cozzoli, *L’uomo in cammino verso... L’attesa e la speranza in Gabriel Marcel*, cit., p. 277.



nello stesso tempo, l'uomo riconosce l'essere attraverso il suo impegno nel mettere in pratica i valori a cui aderisce. Assistiamo, nel pensiero di Marcel, ad un incontro tra "logos" ed "ethos" tramite i valori, che sono scelti liberamente dalla persona. L'uomo orienterà la propria vita morale in una certa direzione a seconda di quali valori deciderà di accogliere.

Per concludere la nostra riflessione possiamo dire che la libertà è non solo libertà di essere e libertà di relazione, ma anche liberazione dall'autoreferenzialità, dai meccanismi di oggettivazione, dall'idea di una vita basata sull'avere. La libertà ci indica la strada per intraprendere una riflessione profonda che ci fa comprendere le nostre esperienze nella loro completezza. La libertà è la luce che dispone per la verità, e la verità è che la nostra vita contiene un'aura di mistero che non possiamo disvelare completamente. Marcel scrive che "noi non dobbiamo mai scordare che la nostra situazione è tale che noi non possiamo mai sapere con esattezza chi siamo e chi saremo, come l'artista che, prima di creare un'opera, non è ancora in grado di sapere veramente che cosa quest'opera sarà: può darsi che essa rappresenti una sorpresa per l'artista stesso"<sup>230</sup>. A noi, però, è concesso di avvicinarci a questa dimensione ignota riscoprendo la relazione con noi stessi, donandoci nella relazione con gli altri e, nella libertà e nella grazia della fede, elevandoci alla relazione con Dio. Solo in questo modo il mistero dell'essere acquista un

---

<sup>230</sup> G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, cit., p. 292.

senso più nitido, solo in questo modo ci rendiamo conto che “i misteri non sono delle verità che ci oltrepassano, ma delle verità che ci comprendono”<sup>231</sup>.

---

<sup>231</sup> G. Marcel, *Essere a avere*, cit., p. 118.

## Conclusioni

Siamo all'epilogo del nostro viaggio attraverso il pensiero di Gabriel Marcel, un viaggio che ha avuto come filo conduttore il tema personalistico e la tematica della relazione. Quello che è emerso dalle nostre riflessioni è il fatto che l'uomo, attraverso la relazione con se stesso, con gli altri e con Dio, non arriva tanto a definirsi, quanto a ritrovarsi, a riscoprirsi come essere concreto e dotato di quella spiritualità che determina le relazioni stesse. L'uomo si rende conto di essere, ancor prima di avere coscienza del suo essere, e di essere parte della dimensione del mistero ontologico, la quale rende presente il trascendente all'interno dell'esistenza. Marcel getta lo sguardo sull'uomo del Novecento, che ha vissuto le due Guerre mondiali e che ha visto l'ascesa delle filosofie idealistiche. Il filosofo francese sostiene che, a causa di questi avvenimenti, l'uomo ha perso l'orientamento, non sa più verso dove indirizzare la sua vita, le sue "forze di meraviglia" si sono assopite. In un mondo dove la tecnica viene considerata la soluzione a tutti i problemi e messa al di sopra di tutto, l'uomo subisce un processo di spersonalizzazione che lo induce a concepirsi come "fascio di funzioni" e ad estraniarsi dal mondo. Di conseguenza egli cade in preda

alla tristezza, alla noia, alla disperazione, egli non sa più perché e per cosa vive. Tale atteggiamento nullificante conduce la persona umana a chiudersi nel suo Io frantumato, compromettendo ogni possibilità di dialogo con la sua dimensione spirituale e con gli altri. Abbiamo visto che, per Marcel, l'unico modo che l'uomo ha per dare un senso alla sua esistenza è quello di riscoprire l'esigenza ontologica attraverso la "riflessione recuperatrice", che consiste nel raccogliersi in sé per identificare gli elementi di trascendenza presenti nelle proprie esperienze di vita concrete. La "riflessione recuperatrice" fa cogliere all'uomo il "certo esistenziale", ossia che egli esiste in quanto corpo. Egli è il suo corpo, non un corpo strumento, ma un corpo-soggetto che sfugge alle categorie dell'avere. L'essere è tale in quanto incarnato, ma nello stesso tempo non coincide completamente con il proprio corpo. L'uomo che capisce di essere e non essere il suo corpo si apre alla dimensione del mistero ontologico, qualcosa che egli non comprende, ma nel quale è implicato. Il mistero abbatte ogni meccanismo di oggettivazione del mondo e delle altre persone e fa sì che l'"opacità" dell'essere dell'uomo diventi trampolino di lancio per la relazione con gli altri: l'Io, per conoscersi veramente, ha bisogno di aprirsi agli altri. L'essere umano è essenzialmente intersoggettivo, egli è "l'altro" sia per se stesso (perciò non si appartiene del tutto) sia per gli altri esseri umani. In una relazione autentica, l'altro è considerato non un "lui", ma un "Tu", una presenza

unica in virtù della quale l'Io può sperimentare le esperienze umane di trascendenza: la fedeltà, l'amore, la speranza. La metafisica dell'essere diventa, perciò, una metafisica del "noi siamo", dove l'Io si arricchisce interiormente quanto più si dona all'altro. La fedeltà, l'amore e la speranza sono esperienze concrete e, nello stesso tempo, tendenti oltre la temporalità, quelle indirizzano l'uomo verso la dimensione trascendente e verso l'incontro con Dio. Il mistero ontologico trova un senso definito, ma non completo, nella relazione con il "Tu assoluto": l'uomo si concepisce quale creatura a immagine di Dio, dunque come creatura corporea e spirituale, in grado di cogliere il trascendente nell'intima partecipazione della presenza di Dio, una presenza concreta in virtù dell'incarnazione nella persona di Cristo. L'amore di Dio fa sì che l'uomo si accetti per come è e cerchi l'incontro con gli altri. La relazione con Dio diventa modello di ogni tipo di relazione umana e motore di un rinnovamento interiore dell'uomo che si libera definitivamente dai vincoli dell'individualismo e dell'oggettivismo. La fede in Dio e, in senso più ampio, tutto il percorso marceliano di riflessione filosofica, sono possibili grazie al fatto che l'uomo è una persona libera. Egli può decidere se partecipare o meno del mistero ontologico, se rispondere o meno all'appello dell'esistenza che invita ad uscire dai propri schemi per dedicarsi alla relazione intersoggettiva e arrivare a quella pienezza dell'essere che ognuno si augura di raggiungere nella propria vita. La

libertà dell'essere equivale alla libertà di "ex-sistere", ovvero alla libertà di rendersi disponibili alle relazioni intersoggettive.

Alla luce di ciò che abbiamo esposto in questo lavoro, cosa ci lascia oggi Marcel della sua riflessione? Qual è la sua eredità filosofica? Non possiamo nascondere che il pensiero marceliano, come ogni pensiero filosofico, presenti alcune lacune, tra le quali vi sono l'affrontare le questioni filosofiche in maniera non sempre ordinata (la sua è una filosofia non sistematica), una critica troppo violenta contro la tecnica, la mancanza di alcune precisazioni concettuali riguardo il rapporto tra ontologia e trascendenza. Prendendo atto di ciò, quello a cui ci invita Marcel, probabilmente, è di approfondire non tanto il suo modo di filosofare, ma le tematiche su cui egli fa filosofia. Il suo è un pensiero sempre in cammino, è il pensiero dell'"homo viator" che continuamente ricerca la verità, perché "il viaggio verso la verità è il viaggio di una vita"<sup>232</sup>, e la verità, a volte, può esplicitarsi in qualcosa che noi non comprendiamo, ma di cui siamo parte. Marcel invita anche noi a metterci in moto per cercare ciò che è essenziale alla nostra vita, per dare risposta a ciò che più ci preme, oggi come ai tempi del filosofo francese: la domanda di senso. Persino l'uomo contemporaneo si trova nella continua ricerca di un motivo per cui vivere, perché vivere per qualcosa o

---

<sup>232</sup> I. Poma, *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2008, p. 167.

qualcuno vuol dire pienezza d'essere, e pienezza d'essere è sinonimo di felicità. Nello stesso tempo, l'uomo è inserito in una realtà che fa passare come basilari dei valori superficiali e futili, una realtà dove si tiene molto all'apparenza e nella quale si deve avere determinati requisiti per essere accettati dagli altri. C'è il rischio che l'uomo si lasci travolgere dai suoi impegni quotidiani, che si impegni più ad essere come gli altri che ad essere se stesso, e che costruisca relazioni non fondate sul rispetto e sullo spendersi per l'altro, dunque poco sincere e non autentiche. C'è il rischio che l'uomo sia, sì, un "homo viator", ma diretto verso situazioni che non lo rendono contento, che non lo appagano, ma che lo fanno sprofondare nell'inquietudine e nella chiusura in se stesso. La critica che Marcel rivolge al mondo delle tecniche non è da intendersi come una condanna verso il progresso e le nuove scoperte scientifiche, ma è un appello che il filosofo fa a non mettere al primo posto ciò che, apparentemente, il mondo ci prospetta come fonte di felicità, e a ponderare le nostre scelte per dare la priorità a ciò che, interiormente, sentiamo che può dare sapore alla nostra esistenza. L'uomo ha bisogno di fermarsi un attimo per raccogliersi in se stesso e cogliere il valore immenso che ha la persona umana, per riconoscere che "il corpo proprio, il tu, Dio, sono esperienze che portano il sigillo dell'esistenza e che hanno ciascuna una struttura che le determina, le distingue e le rende possibili"<sup>233</sup>. Di qui si spiega la

---

<sup>233</sup> Ivi, p. 164.

preziosità della riflessione seconda, momento di raccoglimento e di apertura verso sé e verso gli altri, e manifesto della libertà umana, la quale decide di rispondere all'appello dell'esigenza del trascendente e dell'esistenza. Attraverso la riflessione seconda si può ricomporre l'unità del nostro essere, frantumato dall'egoismo e dalla disperazione. Abbiamo parlato poco fa di ricerca dell'essenziale: spesso "l'essenziale è invisibile agli occhi"<sup>234</sup>, e per trovarlo è necessario porsi fuori di noi stessi, porre fiducia in qualcosa che non dipende da noi, accogliere ciò che Marcel ha definito "mistero ontologico". Proprio grazie al concetto del "mistero" si deve riconoscere a Marcel il merito di aver proposto un approccio concreto alla vita spirituale, in cui essere e trascendente procedono lungo lo stesso itinerario, quello dell'esistenza reale. In questo modo "si ricompone l'unità della vita: l'uomo nel suo essere per il mondo scopre, approfondisce e realizza il suo essere al di là del mondo"<sup>235</sup>. La metafisica marceliana, fatta di riferimenti al concreto, ci mostra gli elementi di trascendenza che sono presenti nella nostra vita quotidiana, senza però addentrarsi nei misteri della Rivelazione, territorio di competenza della teologia. Questo è il metodo che contraddistingue il percorso di Marcel come ragionamento filosofico: condurre alla Rivelazione e arrestarsi sulla sua "soglia". Marcel si

---

<sup>234</sup> A. de Saint-Exupéry, *Il piccolo principe*, Bompiani (Collana *Tascabili Bompiani*), Milano, 1994, p. 98.

<sup>235</sup> M. Cozzoli, *L'uomo in cammino verso... L'attesa e la speranza in Gabriel Marcel*, Edizioni Abete, Roma, 1969, p. 311.



definisce spesso un “filosofo della soglia”<sup>236</sup>, nel senso che giustifica a livello razionale l’esigenza dell’uomo di dare un senso al proprio essere, ma lascia alla coscienza personale di ognuno la facoltà di compiere il salto verso il mistero trascendente: “sul limitare di quella soglia come filosofi ci riconosciamo e ci ritroviamo anche noi; ma come persone, come libertà cioè chiamate a vivere e percorrere in pienezza il cammino della nostra vita, non la oltrepasseremo che attraverso un’opzione e un’adesione personale”<sup>237</sup>. La metafisica marceliana diventa “antropologia dell’*homo viator*”<sup>238</sup> e l’arrestarsi sulla “soglia” è il procedimento che Marcel ci propone per giustificare filosoficamente il legame con Dio. L’elemento trascendente, come sappiamo, è presente anche nelle esperienze dell’amore, della speranza e della fedeltà, esperienze vissute non solo nella relazione con Dio, ma anche nella relazione con gli altri esseri umani. La riflessione di Marcel sul rapporto tra l’Io e l’altra persona ha attirato l’attenzione di altri filosofi a lui contemporanei, particolarmente di Ricoeur e Lévinas, i quali hanno cercato di capire in cosa consista e come si sviluppi il riconoscimento dell’altro. Sebbene arrivino a conclusioni diverse, i tre filosofi si muovono sullo stesso terreno: concepire il Tu come una persona umana,

---

<sup>236</sup> Vedi I. Poma, *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2008, p. 166.

<sup>237</sup> M. Cozzoli, *L’uomo in cammino verso... L’attesa e la speranza in Gabriel Marcel*, cit., p. 315.

<sup>238</sup> Ibidem.

mettere a freno il nostro egocentrismo e uscire dall'astrattezza quando si parla di intersoggettività, concepire il rapporto con l'altro non dal proprio punto di vista, ma considerando il fatto di essere da sempre inseriti nel meccanismo delle relazioni, rendersi conto che non è solo merito nostro il fatto di poter partecipare della presenza degli altri. Ricoeur, infatti, sostiene che l'altro non può essere considerato come una cosa, non si può applicare ad esso il metodo fenomenologico in quanto persona. La consapevolezza della presenza dell'altro è possibile in virtù di un "gesto etico" che limita l'azione dell'io empirico di conoscere l'altro a partire dal suo punto di vista. Dal gesto etico segue il rispetto e la considerazione dell'altro come valore assoluto e come fine. Lévinas, invece, pensa che solo un soggetto pensante può concepire il Tu come libertà e come totalità umana. Non è l'io che va all'altro, ma è l'altro che va incontro all'io esibendo la sua presenza in un "volto". La trascendenza dell'altro sta nel fatto che il suo volto si dà "senza concetto", sfugge alla rappresentazione dell'io, il quale può solo affermarsi attraverso quel volto riconoscendo il Tu così come si presenta<sup>239</sup>.

A noi, oggi, spetta il compito di sviluppare ulteriormente la questione dell'intersoggettività riportando in auge il valore della persona

---

<sup>239</sup> Riguardo a Ricoeur e Lévinas vedi E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, a cura di F. Riva, Edizioni Lavoro, Roma, 1999.

umana e la sua caratteristica fondamentale di creatura relazionale. È importante che l'uomo sia consapevole del fatto che, nonostante siano sempre in agguato le ombre dell'individualismo e del nichilismo, esse non possono avere l'ultima parola. L'essere acquista senso nel riconoscere il valore dell'altro, nel mettere a disposizione del Tu la propria presenza. Relazione intersoggettiva vuol dire anche relazione con Dio: un altro compito del filosofo è quello di inserire la filosofia in una dimensione relazionale con l'esperienza religiosa, in modo che l'una possa conoscersi attraverso l'altra e "scoprire l'una nell'altra ciò che a ciascuna manca"<sup>240</sup>. Non è detto che la relazione tra filosofia e religione sia l'unica che porti alla verità e non è detto che attraverso tale relazione si giunga alla verità definitiva. Perché, forse, una verità definitiva non c'è, forse la verità consiste nell'accogliere la parte di mistero che costituisce la nostra vita, perché "il rapporto misterioso fra l'interno e l'esterno ben lungi dal dover essere concepito come una relazione completamente astratta fra mondi non comunicanti, è forse un centro, un fatto essenziale in rapporto al quale questi mondi non sarebbero che delle astrazioni"<sup>241</sup>.

---

<sup>240</sup> A. Fabris, *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma, 2012, p. 128.

<sup>241</sup> G. Marcel, *Giornale metafisico*, Abete, Roma, 1966, p. 16.

## Bibliografia

### Letteratura primaria

- Marcel G. (1927), *Existence et Objectivité*, in *Journal Métaphysique*, Gallimard, Parigi, trad. it di F. Spirito, in *Giornale Metafisico*, Abete, Roma, 1966, pp. 207-226.
- Marcel G. (1927), *Journal Métaphysique*, Gallimard, Parigi, trad. it. di F. Spirito, a cura di P. Prini, *Giornale metafisico*, Abete, Roma, 1966.
- Marcel G. (1935), *Être et avoir*, Aubier, Parigi.
- Marcel G. (1935), *Esquisse d'une phénoménologie de l'Avoir*, in *Être et avoir*, Aubier, Parigi, trad. it. di F. Spirito, in *Giornale Metafisico*, Abete, Roma, 1966, pp. 353-370.
- Marcel G. (1940), *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Parigi, riedizione e rimaneggiamento a cura dell'Autore con il titolo: *Essai de philosophie concrète*, Gallimard, Parigi, 1967, trad. it. di L. Paoletti, a cura di P. Prini, *Dal rifiuto all'invocazione: saggio di filosofia concreta*, Città nuova, Roma, 1976.
- Marcel G. (1943), *Diario e scritti religiosi*, a cura di F. Tartaglia, Guanda, Modena.

- Marcel G. (1943), *Filosofia della vita*, a cura di G. Kaisserlian, Bocca, Milano.
- Marcel G. (1944), *Homo viator*, Aubier, Parigi, trad. it. di L. Castiglione e M. Rettori, (1967), *Homo viator*, Borla, Roma.
- Marcel G. (1945), *La Métaphysique de Royce*, Aubier, Parigi.
- Marcel G. (1949), *Position et Approches concrètes du Mystère Ontologique*, Nauwelaerts-Vrin, Louvain-Paris, trad. it. di G. Vagniluca, in *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, Minerva italica, Bergamo, 1972.
- Marcel G. (1951), *Le mystère de l'être*, Aubier, Parigi, trad. it. di G. Bissaca, *Il mistero dell'essere*, Borla, Roma, 1987.
- Marcel G. (1951), *Les Hommes contre l'Humain*, La Colombe, Parigi.
- Marcel G. (1953), *Filosofia della speranza*, a cura di A. Scivoletto, Philosophia, Firenze.
- Marcel G. (1954), *Le déclin de la sagesse*, Plon, Parigi.
- Marcel G. (1955), *L'homme problématique*, Aubier, Parigi, trad. it. di L. Verdi-Vighetti, *L'uomo problematico*, Borla, Torino, 1964.
- Marcel G. (1958), *Théâtre et Religion*, Vitte, Lyon.

- Marcel G. (1959), *Présence et immortalité*, Flammarion, Parigi, trad. it. di F. Spirito, in *Giornale Metafisico*, Abete, Roma, 1966, pp. 509-520.
- Marcel G. (1961), *Fragments philosophiques, 1909-1914*, Nauwelaerts-Vrin, Louvain-Paris.
- Marcel G. (1962), *Antologia filosofica*, a cura di A. Dentone, Minerva italica, Bergamo.
- Marcel G. (1963), *L'uomo contro l'umano*, Volpe, Roma.
- Marcel G. (1964), *Il sacro nell'età della tecnica*, (in *Il mondo di domani*) Abete, Roma.
- Marcel G. (1964), *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier, Parigi, trad. it di E. Piscione, *La dignità umana e le sue radici esistenziali*, Studium, Roma, 2012.
- Marcel G. (1964), *Regards sur le théâtre de Claudel*, Beauchesne, Parigi.
- Marcel G. (1965), *Paix sur la terre*, Aubier, Parigi.
- Marcel G. (1966), *L'aspect existentiel de la dignité humaine*, (Numéro de *Bulletin de la Société de philosophie de Bordeaux*) Impr. De la Faculté de lettres, Bordeaux.

- Marcel G. (1968), *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Plon, Parigi.
- Marcel G. (1971), *Coleridge et Shelling*, Aubier, Parigi.
- Marcel G. (1971), *En chemin vers quel éveil?*, Gallimard, Parigi, trad. it. di L. Alterocca, *In cammino verso quale risveglio?*, Istituto Propaganda Libreria, Milano, 1979.
- Marcel G. (1971), *Le Siècle à venir* (dialogue), Fondation Roland de Jouvenel, Parigi.
- Marcel G. (1972), *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, a cura di Vagniluca G., Minerva Italica, Bergamo.
- Marcel G. (1981), *L'Existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, J. Vrin, Parigi.
- Marcel G. (1982), *Il declino della saggezza*, Logos, Roma.
- Marcel G. (1984), *Dialogo sulla speranza*, trad. it. di E. Piscione, Edizioni Logos, Roma.
- Marcel G. (1985), *Correspondance: 1934-1971*, Beauchesne, Parigi.
- Marcel G. (1991), *Être et avoir*, Editions Universitaires, Parigi, trad. it. di I. Poma, *Essere e avere*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1999.

- Marcel G. (2005), *Tu non morirai*, a cura di F. Riva, M. Pastrello, Casini, Roma.
- Marcel G. (2006), *Correspondance, 1947-1965*, l'Harmattan, Parigi.
- Marcel G. (2008), *Fede e realtà. Osservazioni sull'irreligione contemporanea*, Studium, Roma.
- Marcel G. (2011), *Presenza e immortalità*, a cura di M. Pastrello, A. Serra, Bompiani, Milano.
- Marcel G. (2012), *Il mistero della filosofia*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia.

### **Letteratura secondaria**

- Aloï L. (2014), *Ontologia e dramma. Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre a confronto*, AlboVersorio, Milano.
- Anderson T. C. (2006), *A commentary on Gabriel Marcel: "The mystery of Being"*, Marquette university, Milwaukee (Wis.).
- Ariotti A.M. (1965), *L'homo viator in Gabriel Marcel*, Edizioni di filosofia, Torino (in "Filosofia" III, 1964).
- Bagot J.-P. (1958), *Connaissance et amour: essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Beauchesne, Parigi.



- Banona N. D. (1998), *Technique et dignité humaine: perspectives contemporaines à partir de Gabriel Marcel*, Bruylant-Academia, Louvain-la-Neuve.
- Bernard M. (1952), *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel*, Cahiers du nouvel humanisme, Le Puy, Parigi.
- Biajila I. P. (2011), *L'existentialisme chez Gabriel Marcel*, l'Harmattan, Parigi.
- Bonvegna G. (2011), *Esperienza metafisica. Il mistero dell'essere di Gabriel Marcel*, EDUCatt Università Cattolica, Milano.
- Botta G. (2014), *Il mistero dell'esperienza estetica. Gabriel Marcel e la musica*, Mimesis, Milano.
- Botta G. (2015), *La struttura dell'eterno. Le mélodies di Gabriel Marcel*, Mimesis, Milano.
- Cain S. (1963), *Gabriel Marcel*, Hillary House Publishers, New York.
- Cain S. (1995), *Gabriel Marcel's theory of religious experience*, P. Lang, New York.
- Calvani L. (1992), *Problema e mistero nell'ontologia di Gabriel Marcel*, Battei, Parma.

- Caporale M. (1998), *Eclissi dei valori e diritti della persona nella filosofia di Gabriel Marcel*, Cinque lune, Roma.
- Celada Ballanti R. (1991), *Libertà e mistero dell'essere: saggio su Gabriel Marcel*, Tilgher, Genova.
- Chiodi P. (1957), *L'esistenzialismo*, Loescher, Torino.
- Colin P. (2009), *Gabriel Marcel, philosophe de l'espérance*, Éd. Du Cerf., Parigi.
- Cozzoli M. (1979), *L'uomo in cammino verso... L'attesa e la speranza in Gabriel Marcel*, Edizioni Abete, Roma.
- Davignon R. (1985), *Le Mal chez Gabriel Marcel: comment affronter la souffrance et la mort?*, Éd du Cerf., Parigi.
- Davy M. M. (1964), *Simone Weil/Marie-Magdeleine Davy; presentazione di Gabriel Marcel*, Borla, Torino.
- Davy M.-M., (1959), *Un philosophe itinérant, Gabriel Marcel*, Flammarion, Parigi.
- Del Colle G. (1968-1969), *Il problema del rapporto tra l'Uomo e Dio in Jean-Paul Sartre e Gabriel Marcel*, Tesi datt., Sestri, Savona.
- Di Giannantonio G. (1953), *Gabriel Marcel e il problema della persona*, S.I. Tipografia Poliglotta Vaticana.

- Facco M.L. (1982), *Metafisica e diaristica in Gabriel Marcel*, Università, Genova.
- *Gabriel Marcel: il senso dell'esistenza del nostro tempo* (1989), a cura di T. Beretta e M. Marcolla, Comune di Monza, assessorato alla cultura, in collaborazione con l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, Monza.
- Galli D. (1970), *La filosofia di Gabriel Marcel*, Liceo Ginnasio L. Galvani, Bologna (estr. da: *I quaderni di cultura* n. s. 2).
- Gillman N. (1980), *Gabriel Marcel on religious knowledge*, University press of America, Washington DC.
- Hernandez J. G. (2011), *Gabriel Marcel's ethics of hope: evil, God and virtue*, Continuum, London.
- Keen S. (1966), *Gabriel Marcel*, C. Kingsgate, Londra.
- Kipoy-Pombo (1999), *L'espérance et l'immortalité: étude sur l'ontologie intersubjective chez Gabriel Marcel*, Urbaniana University, Roma.
- Labate S. (2007), *Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Lancellotti M. (2003), *Marcel. Antinomie e metafisica*, Studium, Roma.

- Lévinas E. (1976), *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Beauchesne, Parigi.
- Lévinas E., Marcel G., Ricoeur P. (1999), *Il pensiero dell'altro*, a cura di F. Riva, Edizioni Lavoro, Roma.
- Maccown J. (1978), *Availibility: Gabriel Marcel and the phenomenology of human openness*, Mont: Scholars, Missoula.
- Matera R. (1969), *Problematico e metaproblematico in Gabriel Marcel*, Adriatica, Bari.
- Moran D.P. (1992), *Gabriel Marcel: existentialist philosopher, dramatist, educator*, University press of America, New York.
- O'Malley J.B. (1966), *The fellowship of being, an essay on the concept of person in the philosophy of Gabriel Marcel*, M. Nijhoff, The Hague.
- Parain-Vial J. (1966), *Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience*, Seghers, Parigi.
- Parain-Vial J. (1989), *Gabriel Marcel: un veilleur et un éveilleur*, l'Âge d'Homme, Parigi.
- Pax C. (1972), *An Existential approach to God: a study of Gabriel Marcel*, M. Nijhoff, The Hague.
- Peccorini F.L. (1987), *Selfhood as thinking thought in the work of Gabriel Marcel: a new interpretation*, E. Mellen, Lewinston.

- Piscione E. (1980), *Antropologia e apologetica in Gabriel Marcel*, Città armoniosa, Reggio Emilia.
- Plourde S. (1975), *Gabriel Marcel: philosophe et témoin de l'espérance*, Les Presses de l'Université du Québec, Montréal.
- Plourde S. (1985), *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, Éd. Du Cerf, Parigi.
- Poma I. (2008), *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Prini P. (1984), *Gabriel Marcel*, Economica, Parigi.
- Prini P. (1950), *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Studium, Roma.
- Prini P. (1989), *L'umanesimo tragico in Gabriel Marcel*, Mursia, Milano.
- Repole R. (2002), *Chiesa, pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità. G. Marcel e H. de Lubac*, Glossa, Milano.
- Ricoeur P. (1947), *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du Mystère et du Paradoxe*, Editions du Temps présent, Parigi.
- Ricoeur P., Marcel G. (1968), *Entretiens*, Aubier, Parigi.

- Ricoeur P., Marcel G. (1998), *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, a cura di F. Riva, Edizioni Lavoro, Roma.
- Riva F. (1985), *Corpo e metafora in Gabriel Marcel*, Vita e pensiero, Milano.
- Riva F. (1990), *Essere e avere di Marcel e il dibattito su esistenza ed essere nell'esistenzialismo*, Paravia, Torino.
- Russo G. (1993), *Gabriel Marcel: esistenza e partecipazione*, Il fedone, Battipaglia.
- Serra A. (2005), *Esistenza e dialogo. Gabriel Marcel e l'Italia*, Marcovalerio, Torino.
- Serra A. (2010), *La dialogica orfica di Gabriel Marcel. Per una saggezza neosocratica*, AlboVersorio, Milano.
- Sottiaux E. (1956), *Gabriel Marcel: philosophe et dramaturge*, B. Nauwelaerts, Parigi.
- Tattam H. (2013), *Time in the philosophy of Gabriel Marcel*, Modern humanities research association, Londra.
- Textes rassemblés par Joel Bouëssée (2013), *Gabriel Marcel: une métaphysique de la communion*, l'Harmattan, Parigi.
- Tilliette X. (1962), *Philosophes contemporaines: Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers*, Desclée, De Brouwer, Parigi.

- Traub D.F. (1988), *Toward a fraternal society: a study of Gabriel Marcel's approach to being, technology and intersubjectivity*, P. Lang, New York.
- Troisfontaines R. (1953), *De l'Existence à l'Être, la philosophie de Gabriel Marcel*, Nauwelaerts-Vrin, Louvain-Paris.
- Vetö M. (2014), *Gabriel Marcel: les grands thèmes de sa philosophie*, l'Harmattan, Parigi.
- Wahl J. (1932), *Vers le concret*, Vrin, Parigi.
- Widmer C. (1971), *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Éd du Cerf., Parigi.
- Zoccoletti M.A. (1942), *La filosofia dell'esistenza secondo Marcel*, CEDAM, Padova.

### **Altre opere consultate**

- De Saint-Exupéry A. (1994), *Il piccolo principe*, Bompiani (Collana *Tascabili Bompiani*), Milano.
- Fabris A. (2012), *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma.
- Sartre J. P. (2014), *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano.